

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია
ACADEMY OF PHILOSOPHICAL SCIENCES OF GEORGIA

ფილოსოფიური კიებანი

კრებული მეოცე

PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS
TWENTIETH COLLECTED ARTICLES



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი 2016 **Tbilisi**

ISSN 1512-2468

UDC (უაკ) 1 (479.22)

(061.2) ფ. 562

„ფილოსოფიური ძიებანის“ მეოცე კრებულს საიუბილეო ხასიათი აქვს. კრებულის ოცნლიანი გამოცემები ასახავს იმ გზას, რომელიც ქართულმა ფილოსოფიურმა აზრმა გაიარა იმ პოლიტიკურსა და ეკონომიკურ ქარტეხილში, რომელიც ჩვენმა ქვეყანამ განიცადა.

რედაქტორი: **სერგი ავალიანი**

რეცენზენტები: **მამუკა დოლიძე**
თეიმურაზ მთიბალაშვილი

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის აკადემიკოსები

სარედაქციო კოლეგია

ავალიანი სერგი (პრეზიდენტი)
ასათიანი გურამ
ბრეგაძე ანზორ
ბურჯალიანი არსენ
გოუბარი ემ
დოლიძე მამუკა
კალანდია ირაკლი (ვიცე-პრეზიდენტი).
კვარაცხელია ნაპო
ნაჭყებია გურამ
ფანჯიკიძე თეიმურაზ
ქეცბაია კახა (სწავლული მდივანი)
ხასაია ზურაბ

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“, 2016

თბილისი, 0179, 0. ჭავჭავაძის ბაზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge

რედაქტორის წინასიტყვაობა

დაიბეჭდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის საგამომცემლო ორგანოს „ფილოსოფიური ძიებანი“ XX საიუბილეო კრებული, რომელიც წარმოადგენს ქართველ ფილოსოფოსთა აზროვნების ერთგვარ მატრიანეს განვლილი ოცი წლის მანძილზე. „ფილოსოფიური ძიებანი“, ისევე როგორც საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია, დაფუძნდა ქართული სახელმწიფოებრიობის ძნელბედობის ჟამს, მაშინ, როცა ქვეყანაში მძიმე პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიკური ვითარება სუფევდა და ფილოსოფიისათვის არავის ეცალა. ასეთ მძიმე ვითარებაში ფილოსოფოსთა ერთმა ჯგუფმა ქართული ფილოსოფიური აზროვნების გადარჩენის მიზნით ჩამოაყალიბა ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია და მისი საგამომცემლო ორგანო „ფილოსოფიური ძიებანი“; თუ ქართულმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ თვითმყოფობა შეინარჩუნა, ამ საქმეში მცირე წვლილი როდი მიუძღვის ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიასა და მის კრებულს „ფილოსოფიური ძიებანი“.

მაგრამ ყოველივე ეს საკმარისი არ აღმოჩნდა ქართული ფილოსოფიის დასაცავად. XXI საუკუნე ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ნგრევით დაიწყო. გაუქმდა ფილოსოფიური კათედრები უმაღლეს სასწავლებლებში, დახურეს ფილოსოფიის ფაკულტეტი ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, სახელმწიფო გამოცდებისა და საკანდიდატო (ამჟამად სადოქტორო) გეგმებიდან ამოიღეს ფილოსოფია; ახალი დროის ვანდალებმა დაარბიეს და გააუქმეს დიდი ტრადიციების მქონე ფილოსოფიის ინსტიტუტი; სადღაც სარდაფებში ღპება ამ ინსტიტუტის უნიკალური ბიბლიოთეკა. სახელმწიფო ორგანოები ქართული ფილოსოფიის ნგრევას გულგრილად უყურებენ; მეცნიერებისა და განათლების სამინისტროს ახლანდელ თავკაცებს ფილოსოფიის ბედი საერთოდ არ აინტერესებთ; ასეთ შემაშფოთებელ ვითარებას წინა საუკუნეებშიც კი არ ჰქონია ადგილი, სახელდობრ მაშინ, როცა გმირი ქართველი ხალხი გარეშე მტრებს ებრძოდა.

ამ მძიმე ვითარების მიუხედავად, ფილოსოფიის გადასარჩენად ერთუზიანზმის საფუძველზე იღვნის ჩვენი აკადემია და „ფილოსოფიური ძიებანი“; არანაკლებ სამწუხაროა ის გარემოებაც, რომ ახალგაზრდა ფილოსოფოსთა უმრავლესობაში იჩინა თეორიული ფილოსოფიის პრობლემების კვლევაზე თავის არიდებამ და ისეთი საკით-

ხებით დაინტერესებამ, რომელთაც ძნელია ფილოსოფია უწოდო. „ფილოსოფიური ძიებანი“ მკითხველი ამას იოლად შეამჩნევს. თუ ეს ტენდენცია გაგრძელდა, მაშინ ქართული ფილოსოფიური აზროვნების პროგრესი კვლავ საფრთხის წინაშე აღმოჩნდება.

მაგრამ იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ ფილოსოფიური ცოდნით დაინტერესებული მომავალი თაობა ფილოსოფიის ფუნდამენტურ პრობლემებს მიუბრუნდება, იმ პრობლემებს, რომელთაც არისტოტელე „პირველ ფილოსოფიას“ უწოდებდა. ამ საქმეშიც დიდი წვლილის შეტანა შეუძლია ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიასა და მის საგამომცემლო ორგანოს „ფილოსოფიური ძიებანი“.

სერგი ავალიანი
15 იანვარი, 2016.

ნანილი პირველი

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის ცნობარი

2016

FIRST PART

**REFERENCE BOOK OF THE ACADEMY OF PHILOSOPHICAL
SCIENCES OF GEORGIA**

2016

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის

აკადემიკოსები

1. ავალიანი სერგი
2. ასათიანი გურამ
3. ბალანჩივაძე რევაზ
4. ბრეგვაძე ანზორ
5. ბრეგვაძე ბაჩანა
6. ბურჯალიანი არსენ
7. გახოკიძე რამაზ
8. გოლეთიანი რობერტ
9. გორდეზიანი რევაზ
10. გოუბარი ეშ
11. დვალიშვილი ემანუელ
12. დოლიძე მამუკა
13. იმედაძე ირაკლი
14. კალანდია ირაკლი
15. კვარაცხელია ნაპო
16. ლომაშვილი ფარნაოზ
17. მთიბელაშვილი თეიმურაზ
18. ნაჭყებია გურამ
19. რეხვიაშვილი ტარიელ
20. სარჯველაძე ნოდარ
21. ფანჯიკიძე თეიმურაზ
22. ფაჩულია თეიმურაზ
23. ქეცბაია კახა
24. ჩანტლაძე რაულ
25. ხასაია ზურაბ

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმი

1. პრეზიდენტი – **სერგი ავალიანი**
2. ვიცე-პრეზიდენტი – **ირაკლი კალანდია**
3. აკადემიკოსი-მდივანი – **კახა ქეცბაია**
4. ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი **ნაპო კვარაცხელია**
5. მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი **გურამ ნაჭყებია**
6. სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **გურამ ასათინი**
7. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **ანზორ ბრეგაძე**
8. ესთეტიკის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **მამუკა დოლიძე**
9. რელიგიის ფილოსოფიისა და რელიგიათმცოდნეობის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **თეიმურაზ ფანჯიკიძე**
10. უცხოეთისა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **ზურაბ ხასაია**

ნაწილი მეორე
ფილოსოფიური ძიებანი

SECOND PART
PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS

ონტოლოგია

ONTOLOGY



სერგი ავალიანი

(თბილისი)

სერგი ავალიანი – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწე, ეროვნული პრემიის ლაურეატი; მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის, ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიისა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის სფეროებში; იგი ავტორია მრავალი სამეცნიერო სტატიისა და წიგნისა ქართულსა და უცხოურ ენებზე.

„მეცნიერული ონტოლოგიისა“ და „ფსევდოაბსოლუტურის ფილოსოფიის“ თავსებადობის პრობლემა

შესავალი

ამ წერილს იმათთვის ვწერ, ვისაც ნაკითხული აქვს ჩემი წიგნები: „მეცნიერული ონტოლოგია“ (თბილისი, 1994) და „ფსევდოაბსოლუტურის ფილოსოფია“ (თბილისი, 2006) და გარკვეული კითხვები გაუჩნდა ამ წიგნებში ჩამოყალიბებული ფილოსოფიური თეორიების თავსებადობის შესახებ. სახელდობრ, პირველ წიგნში ნათქვამია, რომ მეცნიერული ონტოლოგიის საგანია აბსოლუტური არსი, ხოლო მეორე წიგნში კი უარყოფილია აბსოლუტური ჭეშმარიტების შემეცნების შესაძლებლობა. მკითხველს შეიძლება შთაბეჭდილება გაუჩნდეს ამ ორი დებულების ურთიერთინააღმდეგობის შესახებ. ჩვენს მიზანს სტატიაში ამ ყალბი შთაბეჭდილების მოხსნა და ზემოაღნიშნული დებულებების თავსებადობის დასაბუთება წარმოადგენს.

I

დავიწყოთ იმით, რომ ფსევდოაბსოლუტურის თეორია ძირითადად გნოსეოლოგიურია; მართალია, იგი ადამიანის

მთელ სულიერ სამყაროს მოიცავს, მაგრამ ძირითადად მაინც შემეცნების (ცოდნის) შესაძლებლობას ასაბუთებს, თუმცა ამით არ შემოიფარგლება და პრაქტიკული გონების, კერძოდ, ღირებულების სფეროშიც იჭრება, რომელსაც სრულიად განსხვავებულად წარმოაჩენს. მაგრამ ამჟამად ჩვენთვის მთავარია ის, რომ ფსევდოაბსოლუტურის თეორიის მიხედვით, ადამიანის შემეცნებითი უნარები სასრულია, რის გამოც აბსოლუტური ჭეშმარიტება შეუმეცნებადია.

თუ ჭეშმარიტებას აბსოლუტურ ჭეშმარიტებასთან გავაიგივებთ და, მაშასადამე, რელატიური ჭეშმარიტების არსებობას უარვყოფთ (როგორც ამას ნეოპოზიტივისტები აკეთებენ), მაშინ მეცნიერული შემეცნება (საერთოდ შემეცნება) შეუძლებელი გახდება, ვინაიდან ნებისმიერი შემეცნების ერთადერთ მიზანს აბსოლუტური ჭეშმარიტების წვდომა წარმოადგენს, რომელიც ადამიანს არ ძალუძს.

რელატიური ჭეშმარიტების არსებობას შემეცნების არსებობის ფაქტი ადასტურებს. აბსოლუტური ჭეშმარიტება არ შეიმეცნება, მაგრამ შემეცნება ფაქტია, რომელიც სხვა არაფერი არ შეიძლება იყოს, გარდა რელატიური ჭეშმარიტების შემეცნებისა.

ფსევდოაბსოლუტური ფილოსოფიის ძირითად მიზანს ამ იდეის დასაბუთება წარმოადგენს. მართალია, აბსოლუტური ჭეშმარიტების შემეცნება შეუძლებელია, მაგრამ ადამიანი მუდამ ისწრაფვის მისკენ, თუმცა ამაოდ. კარგად ამბობს პოპერი: “ჩვენ აბსოლუტური ჭეშმარიტების მაძიებელნი ვართ, მაგრამ არა მფლობელნი”.

აბსოლუტური ჭეშმარიტების შეუმეცნებადობა შემეცნების პროცესში ქმნის დიდ სირთულეებს, საიდანაც გამოსავალი არ ჩანს. ჯერ კიდევ პლატონმა და შემდეგ არისტოტელემ დამაჯერებლად დაასაბუთეს, რომ რელატიურობის ანუ მრავალნიშნობის პირობებში შეუძლებელია აზროვნება, შემეცნება და აზრის გადაცემა (მეტყველება). „ერთი მნიშვნელობის არქონა – წერს არისტოტელე – ნიშნავს არც ერთი მნიშვნელობის არქონას ... შეუძლებელია რაიმეს მოაზრება, თუ (ყო-

ველთვის) არ აზროვნებ რაიმე ერთს“ („მეტაფიზიკა“ 1006, b-14). ერთნიშნობა კი, აბსოლუტურის გნოსეოლოგიური სუროგატია ისევე, როგორც გნოსეოლოგიური რელატიურობა მრავალნიშნობით ხასიათდება.

მაშასადამე, აზროვნება, შემეცნება და აზრის გადაცემა (მეტყველება) შეუძლებელია ერთნიშნას ანუ აბსოლუტურის გარეშე; მაგრამ აბსოლუტური ჭეშმარიტება ხომ ადამიანისათვის მიუწვდომელია; სასრული (ადამიანი) უსასრულოს (აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას) ვერ წვდება. მაგრამ, მეორე მხრივ, ისიც ფაქტია, რომ ადამიანი აზროვნებს, იმეცნებს, მეტყველებს ანუ თავის აზრს სხვას გადასცემს. როგორ ხდება ეს? როგორ არის შესაძლებელი აზროვნება და აზრის გადაცემა აბსოლუტური ჭეშმარიტების შეუმეცნებადობის პირობებში, როცა აბსოლუტური, ერთნიშნა ჭეშმარიტება მიუწვდომელია? მხედველობაში გვყავს რა ის მკითხველი, რომელიც ზოგადად მაინც იცნობს ჩვენს ფსევდოაბსოლუტურის თეორიას, მოკლედ ვიტყვით, რომ აბსოლუტურის, ანუ ერთნიშნას როლს შემეცნებისა და აზროვნების პროცესში ასრულებს ფსევდოაბსოლუტური, რომელსაც, მართალია, სუბიექტური წარმომავლობა აქვს, მაგრამ ფუნქციის მიხედვით ნამდვილი აბსოლუტურისაგან არაფრით არ განსხვავდება. იგი შექმნილია ადამიანის მიერ ცნობიერად ან არაცნობიერად (ამიტომ არის იგი „ფსევდო“ ანუ ყალბი აბსოლუტური), მაგრამ მას შემდეგ, რაც გარკვეული მოთხოვნების დაცვით თავისუფალი არჩევანი შედგა, არჩეული უკვე აღარ არის რელატიური, არამედ აბსოლუტური, რომელიც ნამდვილი აბსოლუტურის ყველა ფუნქციას ასრულებს და, მაშასადამე, ფუნქციის მიხედვით მისგან არაფრით არ განსხვავდება. სწორედ ეს ქმნის შესაძლებელს აზროვნებასა და აზრის გადაცემას ანუ ადამიანის თეორიულსა და პრაქტიკულ მოღვაწეობას. ფსევდოაბსოლუტურია, მაგალითად, ნებისმიერი საზომი ერთეული (სიგრძის, ტემპერატურის, წონის და ა.შ.), რომელთა აბსოლუტურობა იმაში გამოიხატება, რომ არჩევის შემდეგ იგი პრივილეგიურ

სიდიდედ გარდაიქმნება. არავინ არ მოითხოვს საზომი ერთეულის გაზომვას, ვინაიდან ასეთი რამ კვლავ ახალ საზომ ერთეულს მოითხოვდა და ასე უსასრულოდ. არსებითად იგივე მდგომარეობა გვაქვს ღირებულებითი ცნობიერების სფეროში. ყველა ადამიანს ცნობიერად ან არაცნობიერად აქვს იდეალი, როგორც ღირებულებითი ცნობიერების საფუძველი, ნორმა, საზომი, რომლის მიხედვით აფასებს ყველაფერს. სწორედ ამიტომ ხშირად ადამიანები ვერ თანხმდებიან, კამათობენ, დავობენ და ზოგჯერ ჩხუბობენ, ომობენ, სანინაალმდეგო იდეალის ადამიანებს ხოცავენ კიდევ. აი, რა ძალა აქვს ფსევდოაბსოლუტურს, რომელიც ჭეშმარიტი აბსოლუტურის სუროგატია, მისი შემცვლელია.

აბსოლუტური ღირებულება რომ არსებობდეს, მაშინ მხოლოდ ერთი ღირებულებითი ცნობიერება იარსებებდა ანუ ყველა ადამიანს ერთი და იგივე იდეალი და მის საფუძველზე ერთი და იგივე ღირებულებითი ცნობიერება ექნებოდა, ხოლო ასეთ ვითარებაში იარსებებდნენ ადამიანები, მაგრამ არ იარსებებდა პიროვნება; ადამიანები ერთმანეთში იქნებოდა „გათქვეფილი“ და პიროვნებათა ნაცვლად იარსებებდა ის, რასაც ჰაიდეგერი Man-ს ანუ უპიროვნოს უწოდებდა.

აქვე შევნიშნავთ, რომ ფსევდოაბსოლუტურის თეორია საფუძველად დაედო ჩვენს ღირებულების თეორიას, რომელიც გადმოცემულია წიგნში „Природа знания и ценности“ (თბ. 1989), აგრეთვე მომდევნო წლების წიგნებსა და სამეცნიერო სტატიებში.

ფსევდოაბსოლუტური ჭეშმარიტების არსებობა თუნდაც იმით დასტურდება, რომ ჩვენი ცოდნა ყოველთვის ნაკლოვანია, შეცდომების შემცველია ანუ რელატიურია. ეს გარემოება კი, სახელდობრ, ფსევდოაბსოლუტურობის აღმოჩენა შესაძლებელს ხდის ცოდნის ზრდას, შემეცნების განვითარებას, თუმცა ეს პროცესი აბსოლუტური ჭეშმარიტების მიუწვდომლობის გამო უსასრულოდ გრძელდება.

II

ახლა გადავიდეთ მეცნიერული ონტოლოგიის ცნების ანალიზზე.

ონტოლოგიის ცნება ფილოსოფიაში ხშირად სხვადასხვა აზრით იხმარება, რომელთაგან ჩვენ ამ ცნების კლასიკურ გაგებას ვიზიარებთ, სახელდობრ, მიგვაჩნია, რომ ონტოლოგიის საგანია არა ნებისმიერი არსი, არამედ აბსოლუტური არსი, რომელიც ტრანსცენდენტურად ანუ ადამიანის ცნობიერების გარეთ და მისგან დამოუკიდებლად არსებობს. არსის ცნება უზოგადესია, რომელიც არსებასაც მოიცავს. მაგრამ ყველა არსი არ არის არსება, არამედ მხოლოდ ის, რომელიც მოვლენათა სამყაროში ანუ რეალური არსის (ნ.ჰარტმანის ტერმინი რომ ვიხმაროთ) სფეროში გამოვლინდება. გამოუვლენელი არსება არ არსებობს (ჰეგელი); ეს გარემოება კი არსებისა და მოვლენის განუყრელ კავშირზე მიუთითებს. მოვლენა არსების გამოვლენაა, ხოლო არსება მოვლენების არსებაა. თვითონ აბსოლუტური ანუ ტრანსცენდენტური არსიც, როგორც **არსება**, რეალური არსის სამყაროში, როგორც რელატიურსა და სასრულ სინამდვილეში, გამოვლინდება. აბსოლუტური და რელატიური, უსასრულო და სასრული ერთმანეთისაგან მონყვეტილი როდია, მათი განცალკევებით წარმოდგენა შეუძლებელია.

არსი ორ დიდ სფეროს აერთიანებს: რეალურსა და იდეალურს. რეალური არსი დროში არსებობს ანუ განუწყვეტელი ქმნადობის – წარმოშობა-მოსპობის – პროცესში იმყოფება. იდეალური არსი კი ზედროული, უცვლელი და მარადიულია. იდეალური არსის სფეროს მიეკუთვნება არა მხოლოდ აბსოლუტური არსი, არამედ ნებისმიერი არსება, მაგალითად, რეალური არსის კანონები, რომელთაც ჩვენ ზემოაღნიშნულ ნიგნებში სუბსტანციური (აბსოლუტური) არსებისაგან განსახვავებლად **სპეციალური არსებანი** ვუნოდეთ. სპეციალური არსებაც, როგორც **არსება**, იდეალურია, ვინაიდან იგი ზეგრძნობადია, არ არსებობს დროსა და სივრცეში. იდეალურის სამყარო, თავის მხრივ, ორი სფეროსაგან შედგება: აბსოლუ-

ტური არსება ანუ აბსოლუტური არსი, რომელიც უზოგადესობითა და უზენაესობით ხასიათდება და სპეციალურ არსებათა სამყარო, რომელიც რეალური არსის ამა თუ იმ (სპეციალურ) სფეროს არსებაა. ფიზიკური კანონები მხოლოდ ფიზიკური სინამდვილის არსებაა, ქიმიის კანონები – ქიმიური სინამდვილისა და ა.შ. სპეციალური არსება, როგორც **არსება**, უსასრულოა, აბსოლუტურია, მაგრამ, როგორც **სპეციალური** არსება, არც მხოლოდ უსასრულოა და არც მხოლოდ აბსოლუტური. ამრიგად, სპეციალურ არსებათა სამყარო სასრულიც არის და უსასრულოც, რელატიურიც და აბსოლუტურიც; იგი ორმაგი ბუნებისაა, შუა სფეროა სასრულსა და უსასრულოს, რელატიურსა და აბსოლუტურს შორის.

რეალური არსი კი რელატიური და სასრულია; იქ არაფერი არ არის მარადიული, აბსოლუტური, უსასრულო; ასეთია სამყარო, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ. ის ფაქტი, რომ მოვლენა არსების გამოვლენაა, იმას ასაბუთებს, რომ იგი არსებაზეა დამოკიდებული, თავისთავად არსებობას მოკლებულია და, მაშასადამე, სასრული და რელატიურია. რელატიური კი მრავალნიშნა და ბუნდოვანია; მას სხვადასხვა მიმართებაში სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს, რაც გაურკვევლობასა და ბუნდოვნებას ბადებს.

რეალური არსი, თავის მხრივ, ორი სფეროსაგან შედგება: მატერიალური რეალური არსი, რომელიც არა მხოლოდ დროში, არამედ სივრცეშიც არსებობს. რეალური არსის მეორე სფეროს შეიძლება **არამატერიალური რეალური არსი** ვუნოდოთ, რომელსაც სივრცითი განზომილებანი არ გააჩნია, თუმცა დროში კი არსებობს. ასეთია, მაგალითად, სიტბო, სიცივე, ჩვენი ფსიქიკური განცდები, საზოგადოებრივი მოვლენები. რეალური არსის ეს ორივე ფორმა არსების გამოვლენაა და, მაშასადამე, მოვლენათა სამყაროს ანუ რეალურ არსს მიეკუთვნება.

ამრიგად, არსებობს არსის სამი სფერო: **რეალური არსი** მისი ორი ზემოაღნიშნული სტრუქტურული ელემენტით, **სპეციალურ არსებათა სამყარო** და **აბსოლუტური ანუ სუბ-**

სტანციური არსი. რეალური არსი წინამეცნიერული ცოდნის საგანია, რომელსაც უკრიტიკო ანუ საღ აზრს უწოდებენ. საღი აზრი, მართალია, ზოგად წარმოდგენებს მოიხმარს, მაგრამ ცნებისეული აზროვნება მისთვის უცხოა. სპეციალურ-მეცნიერული აზროვნება ცნებების საშუალებით სრულდება, ვინაიდან მეცნიერება არსებებს (კანონებს) სწავლობს, ხოლო არსების ასახვა არის ცნება. აბსოლუტური არსი კი ონტოლოგიის, როგორც უზოგადესი ფილოსოფიური მეცნიერების შესწავლის საგანია, რომელიც ფილოსოფიური კატეგორიების ანუ უზოგადესი ცნებების საშუალებით სრულდება.

რეალური არსი უშუალოდ დაკვირვებადია; იდეალური არსი კი უშუალოდ დაუკვირვებადია; მასზე დაკვირვება მხოლოდ და მხოლოდ **გაშუალებით** შეიძლება; გამაშუალებელს კი უშუალო დაკვირვება წარმოადგენს. ეს იმას ნიშნავს, რომ არსება მოვლენების საშუალებით შეიმეცნება. მოვლენებში „ჩანს“ მათი არსება. არსება რომ არ გამოვლინდებოდეს, მაშინ იგი არა მარტო შეიმეცნებადი არ იქნებოდა, არამედ საერთოდ არც იარსებებდა. მოვლენის (გამოვლენის) გარეშე არსება არ არსებობს.

რეალური არსიც და სპეციალურ არსებათა სამყაროც სხვადასხვა მეტ-ნაკლებობით რელატიურია. რეალური არსის რელატიურობა სპეციალურ დასაბუთებას არ საჭიროებს. არც სპეციალურ არსებათა სამყაროა რელატიურობას მთლიანად მოკლებული. სპეციალურ არსებათა სიმრავლე მის რელატიურობაზე მიუთითებს. შემეცნების საგნის რელატიურობა მისი ასახვის რელატიურობასაც იწვევს. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ვერც მეცნიერება გვაძლევს აბსოლუტურ ცოდნას; იგი არ არის შეცდომებისაგან თავისუფალი. ცოდნის რელატიურობა ხომ შეცდომების შემცველობას ნიშნავს!

სულ სხვა მდგომარეობა გვაქვს ონტოლოგიის შემთხვევაში; მეცნიერული ონტოლოგიის საგანია აბსოლუტური არსი.

ამიტომ ონტოლოგია, როგორც აბსოლუტური არსის ამსახველი მეცნიერება, აბსოლუტურ ცოდნას უნდა იძლეოდეს. მაგრამ, სამწუხაროდ, ეს ასე არ არის; ადამიანს არ ძალუძს აბსოლუტური ჭეშმარიტების შემეცნება. იგი მიუწვდომელია, შეუმეცნებადია. როგორ უნდა ავხსნათ ეს ვითარება?

ჩვენი აზრით, ამის ახსნა უნდა ვეძიოთ ცოდნის ობიექტურსა და სუბიექტურ ფაქტორებში. ჩვენი ცოდნის რელატიურობას ორი წყარო აქვს: ობიექტური და სუბიექტური. ეს ნიშნავს, რომ ცოდნა რელატიურია არა მარტო იმიტომ, რომ მის საგანს რელატიური არსი წარმოადგენს (ამ შემთხვევაში ცოდნის რელატიურობას მისი საგნის რელატიურობა განსაზღვრავს), არამედ იმიტომაც, რომ ადამიანს არა აქვს აბსოლუტური ჭეშმარიტების შემეცნების უნარი. ცოდნის რელატიურობის თუნდაც ერთ-ერთი წყაროს არსებობა მისი რელატიურობისათვის სრულიად საკმარისია. წინამეცნიერული და მეცნიერული ცოდნის რელატიურობას ორივე მათგანი განაპირობებს. ფილოსოფიური ცოდნის საგანი კი აბსოლუტური არსია, მაგრამ თვითონ ფილოსოფოსის შემეცნებითი უნარები ისევე სასრულია, როგორც ყველა სხვა ადამიანისა. სწორედ ამიტომ აბსოლუტური ჭეშმარიტება მისთვისაც მიუწვდომელია. ახლა უფრო მივუახლოვდით ონტოლოგიის საგნის პრობლემას და იმ სირთულეებს, რომელიც მასთან არის დაკავშირებული¹.

ონტოლოგიის საგანია აბსოლუტური არსი ანუ აბსოლუ-

1 აქ საჭიროდ ვთვლით შევნიშნოთ, რომ ჩვენს წიგნში „Абсолютное и относительно“ (თბილისი, 1980) ონტოლოგიის საგნის კვლევისას აქ შევჩერდით, რაც ამჟამად არასაკმაოდ მიგვაჩნია, ვინაიდან მაშინ ფილოსოფიური ცოდნის რელატიურობის მიზეზი აუხსნელი დარჩება. ასევე მიუღებლად მიგვაჩნია მატერიალური სუბსტანციის არსებობის მტკიცება იმავე წიგნში, რაც კომუნისტური იდეოლოგიის ბატონობით იყო ნაკარნახევი და ავტორის აზრს სრულიადაც არ გამოხატავდა.

ტური არსება (აბსოლუტურის დონეზე არსი და არსება ერთმანეთს ემთხვევა). ეს რომ პირდაპირი მნიშვნელობით გავიგოთ, მაშინ აბსოლუტური ჭეშმარიტება შემეცნებადი იქნებოდა. მაგრამ ფაქტია, რომ ეს ასე არ არის. აბსოლუტური ჭეშმარიტება არის და მარად დარჩება ადამიანის შემეცნებითი მოღვაწეობის მიზნად. კ.პოპერი ღრმად ცდება, როცა, ერთი მხრივ, აბსოლუტური ჭეშმარიტების შემეცნების შესაძლებლობას უარყოფს, ხოლო, მეორე მხრივ, მასთან მიახლოებაზე ლაპარაკობს. რასაც ვერასოდეს ვერ ვწვდებით, მას ვერც მივუახლოვდებით. უსასრულობა მიუწვდომელია.

მაგრამ, მეორე მხრივ, თუ აბსოლუტური ჭეშმარიტება შეუმეცნებადია, მაშინ რას ნიშნავს იმის მტკიცება, რომ ონტოლოგიის საგანია აბსოლუტური არსი, რომელსაც იგი ვერ იმეცნებს? აბსოლუტური ჭეშმარიტების შემეცნების შეუძლებლობის მტკიცება ნუთუ არ ეწინააღმდეგება ონტოლოგიის საგნად აბსოლუტური არსის მიჩნევას? თუ ასეთი წინააღმდეგობა მართლაც არსებობდეს, მაშინ ონტოლოგია უსაგნოდ დარჩებოდა, ხოლო უსაგნო მეცნიერების არსებობა შეუძლებელია.

ამრიგად, აბსოლუტური ჭეშმარიტების შეუმეცნებადობის მტკიცებამ, რომლის უარყოფა არ შეიძლება, თითქოს თვითონ ონტოლოგიის უარყოფამდე მიგვიყვანა, რაც აგრეთვე შეუძლებელია. სად უნდა ვეძიოთ ამ დილემიდან გამოსავალი?

გამოსავალი აბსოლუტური არსის სწორ გაგებაშია. აბსოლუტური არსის უსასრულობა მისი ატრიბუტების რიცხვის უსასრულობაში გამოიხატება. სპინოზა მართალი იყო, როცა აბსოლუტური არსის (ღმერთის) ატრიბუტების უსასრულობაზე ლაპარაკობდა. სასრული რიცხვის ატრიბუტები სუბსტანციის უსასრულობასა და აბსოლუტურობას ვერ უზრუნველყოფდა. სუბსტანციური არსის უსასრულობას მისი ატრიბუტების უსასრულობა განაპირობებს. აბსოლუტურს უსასრულო რიცხვის ატრიბუტები აქვს. ასეთია, მაგალითად, თავისუფლება, კანონზომიერება, მოძრაობა, ფორმა, შინაარსი და ა.შ. ატრიბუტები. ონტოლოგია იკვლევს აბსოლუტური არსის

ამ უსასრულო ატრიბუტებს. აბსოლუტური ჭეშმარიტების უსასრულობას აბსოლუტური არსის ატრიბუტების რიცხვის უსასრულობა ქმნის. ატრიბუტების რიცხვი რომ სასრული იყოს, მაშინ რაგინდ ბევრი არ უნდა იყოს, მისი ამონურვა ადრე თუ გვიან შესაძლებელი იქნებოდა. მაგრამ მათი რიცხვის უსასრულობა ასეთ შესაძლებლობას პრინციპულად გამოორიცხავს.

აბსოლუტური ჭეშმარიტება არც ცალკეული ატრიბუტების შემეცნების გზით მიიღწევა, ვინაიდან ატრიბუტები აბსოლუტური არსის სტრუქტურული სიმრავლე კი არ არის, არამედ მათ შორის შინაგანი, არსებითი კავშირი. შეუძლებელია სრულქმნილად შევიმეცნოთ, მაგალითად, აუცილებლობა, თუ არ ვიცით რა არის შემთხვევითობა, თავისუფლება და ა.შ. ამიტომ აბსოლუტური არსის ცალკეული ატრიბუტის შემეცნება მათ შესახებ აბსოლუტური ცოდნის მოპოვებას როდი ნიშნავს. სხვა ატრიბუტის შემეცნებამ შესაძლებელია არსებითი კორექტივები შეიტანოს იმ ცოდნაში, რომელიც წინა ატრიბუტის შემეცნების შედეგად მოვიპოვეთ. ეს ნიშნავს, რომ ნებისმიერი ცოდნა აბსოლუტური არსის ატრიბუტების შესახებ რელატიურია, შეცდომების შემცველია და არა აბსოლუტური.

მაგრამ ეს არ გამოორიცხავს ცოდნის რაოდენობრივსა და თვისებრივ ზრდას, რომლის კრიტერიუმი აბსოლუტურ ჭეშმარიტებასთან მიახლოება კი არ არის (უსასრულობასთან მიახლოება შეუძლებელია) ან (რაც იგივეა) „ჭეშმარიტებისმაგვარობის“ (verisimilitude) ზრდა (როგორც ამას კ.პოპერი ფიქრობს), არამედ წინა ცოდნასთან შედარებით აპოდიქტურობის დონის ამაღლება, ლოგიკურ-ემპირიული დასაბუთების უფრო მაღალი ხარისხი. ამ პროცესს კი არაფერი საერთო არა აქვს ცოდნის კუმულაციის თეორიასთან, რომელიც აბსოლუტური ჭეშმარიტების დაგროვებას გულიხმობს.

არანაკლებ პრინციპული მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ როდესაც აბსოლუტური არსის შემეცნებაზე ვლაპარაკობთ, მაშინ შემეცნების ცნება ტრადიციული გაგებისაგან სრულიად განსხვავებული აზრით იხმარება. სახელდობრ, იგი სხვა

არაფერია, გარდა **გაშუალებულ დაკვირვებაში** მოცემულობისა. მატერიალურ სამყაროში არსებული გასაოცარი კანონზომიერება, რომელსაც დამკვირვებელი სუბიექტი უშუალოდ აღიქვამს, გაშუალებით „ხედავს“, „ჭვრეტს“ მის არსებას, იმას, რაც უშუალო ცდაში არ ჩანს. დამკვირვებელი სუბიექტი „ხვდება“, რომ ამ უკიდევანო სამყაროში ჩაქსოვილი გასაოცარი კანონზომიერება არ შეიძლება ბუნებრივი ძალების შემოქმედება იყოს. ბუნებრივ ბრმა ძალებს არ შეუძლიათ შექმნან ესოდენ კანონზომიერი, რაციონალური სამყარო; მისი მიზეზი შეიძლება იყოს მხოლოდ აბსოლუტური არსი (თეოლოგიის ენაზე ღმერთი), როგორც მისი შემოქმედი და არსება. ამ გაშუალებულ ჭვრეტას ინტუიციური ხასიათი აქვს, რაც არც დისკურსიას არის მოკლებული. ეს გაშუალებით მოპოვებული ინტუიციურ-დისკურსიული აქტი არავითარ შეთხვევაში არ შეიძლება გავიგოთ როგორც ჩვეულებრივი შემეცნებითი პროცესი, რომელსაც უთუოდ ცნებისეული ხასიათი აქვს. იგი არის მხოლოდ და მხოლოდ აბსოლუტური არსის გაშუალებული მოცემულობა, მისი გამოვლენა რეალური არსის სფეროში და არა აზროვნება. ეს იგულისხმება ჩვენს ნიგნში „მეცნიერული ონტოლოგია“, როცა აბსოლუტური არსის შემეცნებაზე ვლაპარაკობთ. ფაქტობრივად ასე მსჯელობდნენ აბსოლუტური არსის ანუ ღმერთის გაშუალებულ დაკვირვებაში მოცემულობაზე პლატონი, ლაიბნიცი, ნიუტონი და სხვა მოაზროვნეები. ეს გაშუალებული დაკვირვება აბსოლუტური არსის ანუ ღმერთის არსებობას ამტკიცებს და სხვას არაფერს. ამ მოსაზრებას კანტმა „ფიზიკურ-თეოლოგიური არგუმენტი“ უწოდა.

ახლა ვნახოთ, თუ რას წარმოადგენს აბსოლუტური არსის ატრიბუტები, რომლებიც უშუალოდ ონტოლოგიის შესწავლის საგანია.

ატრიბუტები თავიანთი უზოგადესობისა და განუსაზღვრელობის გამო ცარიელი, უმინაარსო ფორმებია, ყოველ-

გვარ კონკრეტულობას მოკლებული, რაც შემეცნების პროცესს კიდევ უფრო ართულებს. ატრიბუტების უკიდურესი აბსტრაქტულობა ონტოლოგიური ცოდნის აბსტრაქტულობას იწვევს. ატრიბუტები რეალობისაგან უკიდურესად განწმენდილია, რაც მათ იდეალურობას ქმნის. მათი სახით მხოლოდ უკიდურესად წმინდა ფორმებთან გვაქვს საქმე. სწორედ ამიტომ ერთმანეთისაგან პრინციპულად განსხვავდება „თავისუფლება“ და „თავისუფალი“, „შესაძლებლობა“ და „შესაძლებელი“, „უსასრულობა“ და „უსასრულო“ და ა.შ. სწორედ აქ გადის საზღვარი (მაგრამ არა წყალგამყოფი) ონტოლოგიასა და სპეციალურ მეცნიერებებს შორის. ამ უზოგადესსა და უაბსტრაქტულეს ფორმებს სპეციალური მეცნიერებანი შინაარსით ავსებენ, რეალურ არსთა სფეროში იყენებენ ანუ „ხორცს ასხამენ“ შიშველ ფორმებს და მათი საშუალებით იმეცნებენ რეალური არსის თვისებებს. აბსოლუტური არსის ატრიბუტები, რომელთაც ონტოლოგია სწავლობს, რეალობის სფეროში მეცნიერული შემეცნების შესაძლებლობას უზრუნველყოფს, წესრიგი შეაქვს უწესრიგო და უსახო სინამდვილეში და ამაში მდგომარეობს მათი გნოსეოლოგიური ფუნქცია.

ამ აზრით ონტოლოგია „წმინდა მეცნიერებაა“; იგი არა მარტო მწყობრი, გამართული ნააზრევია და ამაში მდგომარეობს მისი მეცნიერული ღირებულება, არამედ აგრეთვე იგი არის ის, რაც შესაძლებელს ხდის რეალური არსის შესახებ მეცნიერების არსებობას, უზრუნველყოფს მის ლოგიკურსა და მეცნიერულ სიზუსტეს, რითაც იგი მეცნიერების საფუძველსა და მის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს.

ის, რაც ზემოთ აბსოლუტური არსის შესახებ ვთქვით, არსებითად ღმერთზე მსჯელობას წარმოადგენს. აბსოლუტური არაფერი არ შეიძლება იყოს, გარდა ღმერთისა. აბსოლუტურის ზემოაღნიშნული წმინდა, იდეალური ატრიბუტები ღმერთის ატრიბუტებია. მეცნიერული ონტოლოგია აბსოლუტური არსის ანუ ღმერთის უზოგადეს ატრიბუტებს სწავლობს რეალურ სამყაროში მისი გამოვლენის გზით. მიუხედავად ამისა,

ლმერთის, როგორც აბსოლუტური, უსასრულო არსის შემეცნება ადამიანს არ შეუძლია, ვინაიდან მისი შემეცნებითი უნარები სასრულია. ადამიანი შეიმეცნებს ლმერთის მხოლოდ არსებობას და არა მის ყველა ატრიბუტს. ყველას (უსასრულო რიცხვის) შემეცნება შეუძლებელია. ლმერთის არსებობის შემეცნების შესაძლებლობა ადასტურებს, რომ იგი არა მარტო რწმენის, არამედ ცოდნის ობიექტიცაა. ამას ნიშნავს ცოდნისა და რწმენის, ერთი მხრივ, თავსებადობა, ხოლო, მეორე მხრივ, აბსოლუტური ჭეშმარიტების შემეცნების შეუძლებლობა.

ასე გადადის მეცნიერული ონტოლოგია ფილოსოფიურ თეოლოგიაში.

SERGI AVALIANI

**THE PROBLEM OF COMPATIBILITY OF THE
SCIENTIFIC ONTOLOGY AND THE PHILOSOPHY
OF PSEUDO-ABSOLUTE**

(ABSTRACT)

The scientific ontology is study of absolute being, but subject of the pseudo-absolute theory is the world of human spiritual abilities. In spite of this they are compatible. That is they are not contradictory. According to them the absolute truth is incognizable because their cognition are restricted, finale. Moreover the attributes of the absolute being have infinite quantity, because the absolute knowledge of the absolute being is inaccessible for man. This is why knowledge is always relative and finale. This is the scientific ontology and the theory of pseudo-absolute which are compatible; there is no contradiction between them.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიის და ლოგიკის განყოფილებაში



გიორგი მელქაძე (თბილისი)

გიორგი მელქაძე – ფილოსოფიის დოქტორი. მუშაობს მეცნიერების ფილოსოფიის, ონტოლოგიისა და რელიგიის ფილოსოფიის დარგებში; გამოქვეყნებული აქვს გამოკვლევები სამეცნიერო სტატიების სახით.

არსი და არარსი. სასრული და ფსევდოსასრული

კატეგორიათა სისტემაში „არსი“ და „არარსი“, ცხადია, უპირველესი, საწყისი ცნებებია. კატეგორიოლოგია არსისა და არარსის ცნებებით უნდა იწყებოდეს.

კატეგორიოლოგიის განვითარებას მეცნიერების ფილოსოფიისთვის, კერძოდ მეცნიერული რეალიზმისთვის, დიდი მნიშვნელობა აქვს, რადგან სამყაროს, როგორც ობიექტური რეალობის, მეცნიერული სურათი, ისევე როგორც თეორიული აზროვნების ნებისმიერი ფორმა, კატეგორიებს აუცილებლად მოიხმარს (იმპლიციტურად თუ ექსპლიციტურად). კატეგორიები, ავტორის აზრით, ობიექტურ რეალობას თითქმის უშეცდომოდ ასახავს, ისინი მაქსიმალურად რეფერენციულია, რადგან კატეგორიები უზოგადესი ცნებებია, ე.ი. შინაარსით უმცირესად დატვირთული, ხოლო როდესაც რეალობის შესახებ მცირეს ვამტკიცებთ, მცირედაც ვცდებით; სამყაროს მეცნიერულ სურათში კატეგორიებს უმცირესი ცდომილება შეაქვს.

სადავო არ უნდა იყოს, რომ ფილოსოფიისთვის კატეგორიები „არსი“ და „არარსი“ იმდენადვე მნიშვნელოვანი ცნებებია, როგორც მათემატიკისთვის – „მიმატება“ და „გამოკლება“, „დადებითი რიცხვი“ და „უარყოფითი რიცხვი“, ფიზიკისთვის – „მოძრაობა“ და „უძრაობა“, „ნაწილაკი“ და „ანტინაწილაკი“. მაგრამ პოზიტივისტური ფილოსოფიის, როგორც უკი-

დურესი ემპირიზმის, მძლავრი გავლენის შედეგად და საბჭოთა კავშირში დიალექტიკური მატერიალიზმის მიერ საკუთარი თავის დისკრედიტაციის გამო, ონტოლოგიასა და დიალექტიკურ ლოგიკას, სადაც ეს კატეგორიები განიხილება, ჩრდილი მიადგა; ტერმინები „არსი“ და „არარსი“ თითქმის აღარ გამოიყენება. მიუხედავად ამისა, ფილოსოფიური აზროვნება გვერდს ვერასოდეს აუვლის იმას, რასაც ეს ტერმინები აღნიშნავს. პოზიტივისტური ფილოსოფიის მიერ ძველი ფილოსოფიის კრიტიკა, რომელიც მის ზრდილობიან ძაგებასაც შეიცავს (მაგ., „მეტაფიზიკოსები – მუსიკოსები, რომელთაც არ გააჩნიათ მუსიკალური ნიჭი“ (კარნაპი), „მსახიობები, რომლებიც განაგრძობენ როლის თამაშს მას შემდეგაც კი, რაც აუდიტორია დაცარიელდა“ (შლიკი) და სხვ.), უმეტეს საკითხში სამართლიანი არ არის.

საჭიროა განვასხვაოთ „არსის“ ორი მნიშვნელობა, რომელიც სიტყვას „არის“ შეესაბამება. (არსებითი სახელი „არსი“ ზმნიდან „არს“ იმავე წესითაა ნაწარმოები, როგორითაც „მრწამსი“ – ძველქართული ზმნიდან „მრწამს“.) პირველი მნიშვნელობით, „არის“ არსებობას ნიშნავს; შესაბამისად, **არსი ეწოდება არსებულს – იმას, რაც არსებობს, რაც არის.** (I). არსებობა აქ ზოგადად მოიაზრება და ობიექტურ ან სუბიექტურ არსებობას გულისხმობს (მაგალითად, დედამიწა ობიექტურად არსებობს, ხოლო წარმოდგენა მის შესახებ – სუბიექტურად; კენტავრი ობიექტურად არ არსებობს, მაგრამ მის შესახებ აზრი სუბიექტურად არსებობს – სუბიექტის ცნობიერებაში). ხოლო მეორე მნიშვნელობა შეესაბამება მსჯელობას: „**არის p**“ (მაგალითად, „სოკრატე არის ფილოსოფოსი“; „ეს ვარდი არის ნითელი“); ამ შემთხვევაში **არსი ეწოდება რაობას** (суть), ანუ იმას, რასაც საგანი წარმოადგენს, რაც ან როგორიც არის საგანი; რაობას პრედიკატი p გამოხატავს. რაობა, ამ სიტყვის ავტორისეული გაგებით, არსებას არ ემთხვევა, რადგან რაობის აღმნიშვნელი პრედიკატი p შეიძლება არაარსებით (შემთხვევით) ნიშანს გამოხატავდეს; საგნის არსება არის მისი ძირითადი რაობა, ხოლო საგნის არაარსებითი ნიშანი არის მისი წარმავალი რაობა (თუ პეტრე დღეს მუშაა, თავის

დროზე დირექტორი გახდება, მაგრამ პეტრეს არსება არც დირექტორობაა და არც მუშობა, ერთიცა და მეორეც პეტრეს წარმავალი რაობაა).

„არ არის“, პირველი მნიშვნელობით, არარსებობას ნიშნავს; **არარსი ეწოდება არარსებულს – იმას, რაც არ არსებობს, რაც არ არის.** (I). (არსისა და არარსის განმარტებებს არსებობა-არარსებობის ნიშნის მიხედვით ერთნაირად აღვნიშნავთ: I.) მეორე მნიშვნელობა შეესაბამება უარყოფით მსჯელობას: „S არ არის p“; ამ შემთხვევაში **არარსი ეწოდება არარაობას.** მაგალითად, „პეტრე არ არის ფილოსოფოსი“; აქ არარაობა არის ფილოსოფოსის თვისებების არქონა, ფილოსოფოსის რაობის არქონა.

უარყოფითი მსჯელობა „S არ არის p“ შეიძლება დადებითად გარდავექმნათ: „S არის არა-p“. არა-p სიმოკლისთვის p^- სიმბოლოთი აღვნიშნოთ და ვთქვათ: „S არის p^- “. პრედიკატი p^- რაობას ისევე გამოხატავს, როგორც პრედიკატი p – დადებით მსჯელობაში „S არის p“; p^- არის უარყოფითი რაობა (არარაობა), ხოლო p – დადებითი რაობა. p-ს ნაცვლად p^+ სიმბოლო გამოვიყენოთ და ვთქვათ: „S არის p^+ “. ამრიგად, მეორე მნიშვნელობით, **არარსი ეწოდება უარყოფით რაობას (არარაობას), ხოლო არსი – დადებით რაობას.** (II).

როგორც ვხედავთ, უარყოფითი რაობა არარსებობასთანაა დაკავშირებული, დადებითი რაობა – არსებობასთან. თუმცა პლატონი დიალოგში „პარმენიდე“ ამბობს, რომ უარყოფითი რაობა არსებობასთანაცაა დაკავშირებული და დადებითი რაობა – არარსებობასთან, „...რამდენადაც არსებული, რათა სავსებით არსებული იყოს, ეზიარება არსს, [რომელსაც შეიცავს] „იყოს არსებული“ (რომელსაც შეიცავს, გამოხატავს მსჯელობა: „იყოს არსებული“, – გ.მ.), და არარსს, [რომელსაც შეიცავს] „იყოს არარსებული“, და რამდენადაც არარსებული, რათა ასევე სავსებით იყოს არარსებული, ეზიარება არარსს, [რომელსაც შეიცავს] „არ იყოს არარსებული“, და არსს, [რომელსაც შეიცავს] „იყოს არარსებული“. ... ამრიგად, ... არსებული ეზიარება არარსს და არარსებული – არსს, ...“ (1, 468).

პლატონის ამ მსჯელობიდან ისიც გამომდინარეობს, რომ არსი (I მნიშვნელობით) არის არა მხოლოდ არსი (I), არამედ არარსიც (I), ხოლო არარსი (I) არის არა მხოლოდ არარსი (I), არამედ აგრეთვე არ არის არარსი (I), ე.ი. არის არსი (I). საერთოდ, პლატონი დიალოგში „პარმენიდე“ ფორმალურ ლოგიკას თავდაყირა აყენებს. აქვე ვიტყვით, რომ დადებითი მსჯელობა „S არის p^+ “ ეხება არა მხოლოდ არსს (II), p^+ დადებით რაობას, არამედ აგრეთვე არსს (I), არსებობას – არსის (II) არსებობას S-ში; უარყოფითი მსჯელობა „S არ არის p^+ “ გამოთქვამს არსის (II), p^+ დადებითი რაობის არარსებობას S-ში; დადებითი მსჯელობა „S არის p^- “ გამოთქვამს არარსის (II), p^- უარყოფითი რაობის არსებობას S-ში.

პარმენიდე პოემაში „ბუნების შესახებ“ ამტკიცებს, რომ არსი არის (არსებობს), ხოლო არარსი არ არის (არ არსებობს). თავისთავად ცხადია, რომ არარსი (I), ანუ არარსებული, არ არსებობს, ხოლო არსი (I), ანუ არსებული, არსებობს; ეს უბრალოდ ტავტოლოგიური მსჯელობებია. მაგრამ პარმენიდე არსსა და არარსში ზემომოცემულ II მნიშვნელობას გულისხმობდა (ე.ი. დადებით რაობასა და უარყოფით რაობას, შესაბამისად) და ამ შემთხვევაში მსჯელობები: „არსი არის“ და „არარსი არ არის“ – ტავტოლოგიური არ არის და დასაბუთებას მოითხოვს. „არსისა“ და „არარსის“ I და II მნიშვნელობების აღრევა ხშირად ხდება, რაც დაუშვებელია.

არსებობს თუ არა არარაობა, ანუ არარსი (II)? მართებულია თუ არა მჯელობა: „არარსი (II) არ არსებობს“? ამ საკითხზე, ელექტებიდან დაწყებული, ფილოსოფია ყოველ ეპოქაში მსჯელობს. ეს საკითხი XX საუკუნეში ისეთ ფილოსოფოსსაც აწუხებს, როგორცაა ნეოპოზიტივისტი ბერტრან რასელი, თუმცა იგი მასზე მსჯელობისას ტერმინებს „არსი“ და „არარსი“ არ იყენებს; იგი სიტყვა „არარსს“ ტერმინ „უარყოფით ფაქტს“ ამჯობინებს. წიგნში „ადამიანური შემეცნება“ რასელი წერს: „როდესაც, ვპასუხობ რა თქვენს კითხვაზე („მოდის თუ არა წვიმა?“ – გ.მ.), მე ვიხედები ფანჯარაში, მაშინ ჩემი მხრიდან ადგილი აქვს არა უბრალოდ წვიმაზე დაკვირვების უქონლობას, ვინაიდან მე შემექლო არც მენარმოებინა მასზე დაკ-

ვირევა ფანჯრიდან არგახედვით; რაღაც აზრით, მე ვაკვირდები, რომ წვიმა არ მოდის, მაგრამ კერძოდ რომლით (რომელი აზრით – გ.მ.) – გაუგებარი რჩება. ... რომელი აზრით, თუ აქ საერთოდ არის რაიმე აზრი, არსებობს უარყოფითი ფაქტები, რომლებიც შეესაბამება იმ ჭეშმარიტ წინადადებებს, სადაც შედის სიტყვა „არ“ (მაგ., „წვიმა არ მოდის“, – გ.მ.)? ... იარსებებდა თუ არა ბაიას (ყვითელი ყვავილია, – გ.მ.) არაცისფერობა, მსჯელობები (მათ შორის, ამ ყვავილის შესახებ მსჯელობები, – გ.მ.) რომ არ არსებულებოდა?“ (2, 155-156).

ხშირად ამბობენ, რომ ბოროტება, როგორც არარსი (სიკეთის ნაკლებობა, სიკეთის მოკლება), არ არსებობს. ეს სხვა არაფერია, თუ არა „არსისა“ და „არარსის“ I და II მნიშვნელობების აღრევა და არეოპაგელის მოძღვრების შემდეგი ნაწილის გაუთვალისწინებლობა: „თუკი ბოროტება არ არსებობს, მაშინ ... აღარ იქნება ბოროტება ის, რაც სიკეთეს ებრძვის. ... ამრიგად, ბოროტება არსებობს არსთა შორის (среди существ) და წარმოადგენს არსს (является сущим) და ის სიკეთის საწინააღმდეგოა და წინააღმდეგობას უწევს მას. თუმცა კი წარმოადგენს არსის დაღუპვას (სიკეთის მოკლებას, – გ.მ.), ეს ბოროტებას არსებობას არ ართმევს, პირიქით, მას არსად და არსის წარმომშობად აქცევს“ (3). ამრიგად, არეოპაგელი ამტკიცებს, რომ ბოროტება, როგორც არარსი, არსებობს, რეალობაა. მართალია, ბოროტება არარსია (II), უარყოფითი რაობაა (არარაობა), არსი (II) არ არის, მაგრამ ის მაინც არსებობს, არსია (I).

ჰეგელი სიბნელის, როგორც სინათლის არყოფნის (მოკლების), შესახებ წერს: „...გონებას ჩვეულებრივ ჯერ კიდევ წარმოუდგება, რომ მას (არარსს, – გ.მ.), თავისთავად აღებულს, თავისში არსი არ აქვს, რომ ის არ არის არსი, როგორც ასეთი; თითქოს არარსი არის მხოლოდ არსის არყოფნა; სიბნელე, ამგვარად, არის სინათლის მხოლოდ არყოფნა, სიცივე – სითბოს არყოფნა და ა.შ.. თითქოს სიბნელეს მნიშვნელობა მხოლოდ თვალის მიმართ აქვს, გარეგან შედარებაში დადებითთან, სინათლესთან, და ზუსტად ასევე სიცივე არის რაღაც მხოლოდ ჩვენს შეგრძნებაში; ხოლო სინათლე, სითბო, ისევე

როგორც არსი, პირიქით, არის თავისთავად რალაც ობიექტური, რეალური, აქტიური, აქვს სრულიად სხვა თვისებრიობა და ღირსება, ვიდრე მითითებულ უარყოფითებს, ვიდრე არარსს. ... სიბნელე ყველა შემთხვევაში თავს ავლენს სინათლეში როგორც რალაც აქტიური, რამდენადაც ის მას განსაზღვრავს, ფერად აქცევს და მხოლოდ ამით თავად მას პირველად ანიჭებს ხილვადობას, რადგან ... წმინდა სინათლეში იმდენადვე ნაკლები ჩანს, როგორც – წმინდა სიბნელეში. ხოლო ხილვადობა არის ისეთი აქტიურობა თვალში, რომელშიც მითითებულ უარყოფითს ისეთივე წილი აქვს, როგორც – რეალურად, დადებითად აღიარებულ სინათლეს; და ზუსტად ასევე სიცივე ...“ (4, 92-93). ამრიგად, ჰეგელის თანახმად, სიბნელე, სიცივე და საერთოდ არარსი, როგორც უარყოფითი რაობა, უბრალოდ დადებითი რაობის არყოფნა (მოკლება) კი არ არის, არამედ, გარკვეული აზრით, თავადაც დადებითია, არსია. სიბნელე უბრალოდ სინათლის არყოფნა კი არ არის, არამედ გარკვეული თვისებრიობაა – შავი ფერი; ცნება „სინათლის არყოფნა“ რამდენიც უნდა ვაანალიზოთ, მასში შავ ფერს წმინდა ლოგიკური გზით ვერ აღმოვაჩინთ: შავი ფერი, ისევე როგორც სხვა ფერი და საერთოდ გრძნობადი მონაცემები, წმინდა რაციონალურ გამოყვანას არ ექვემდებარება, ისინი მხოლოდ ემპირიულად დგინდება (კანტმა გრძნობიერება და განსჯა სწორედ ამიტომ განასხვავა).

რაც შეეხება რასელის პრობლემემატიკურ მსჯელობას უარყოფითი ფაქტის არსებობის შესახებ, აქ შემდეგი პასუხი გვაქვს. არსებობს ისეთი მონყობილობებიც, რომლებიც არა სინათლეზე, არამედ სინათლის არყოფნაზე რეაგირებს; მაგალითად, მეტროსადგურის შესასვლელში ფოტოელემენტებიანი მონყობილობები დგას, რომლებიც მგზავრობის საფასურის არგადახდით გასვლის მცდელობის შემთხვევაში ადამიანის გადაადგილებას ბლოკავს. თუკი სინათლის არყოფნა რეალობა არ არის, მაშინ რატომ რეაგირებს აღნიშნული მონყობილობები? შესაძლებელია თუ არა, რომ არარეალურმა მიზეზმა რეალური შედეგი გამოიწვიოს? რა თქმა უნდა, არა. ასე

რომ, წვიმის არმოსვლა, ყვავილის არაცისფერობა და ა.შ. რეალობაა, ისევე როგორც წვიმა, ყვავილის სიყვითლე და სხვ..

ამრიგად, არარაობა, არარსი (II) არსებობს. პარმენიდეს დებულება, რომ არარსი არ არსებობს, მცდარია.

ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ დებულება: „არარსი (II) არსებობს“ – ლოგიკურ წინააღმდეგობას არ შეიცავს, რადგან აქ არარსში ამ ტერმინის II მნიშვნელობა – „უარყოფითი რაობა“ – იგულისხმება და არა I – „არსებული“. რუდოლფ კარნაპი სტატიაში „მეტაფიზიკის გადალახვა ენის ლოგიკური ანალიზის მეშვეობით“, არარსის შესახებ ჰაიდეგერის გამონათქვამების ლოგიკური ანალიზისას ამტკიცებს, რომ წინადადება: „არარსი არსებობს“ – უსაზრისოა არა მარტო იმ მხრივ, რომ აქ სიტყვა „არაფერი“ (=არარსი) არსებით სახელად გამოიყენება, მაშინ როცა ის ჩვეულებრივ სასაუბრო ენაში სხვა ლოგიკურ ფუნქციას ასრულებს უარყოფით წინადადებებში, არამედ იმ მხრივაც, რომ არარსი, განსაზღვრების მიხედვით, არის არარსებული, რაც ლოგიკურ წინააღმდეგობას ქმნისო (5). შესაძლოა, ჰაიდეგერს ზოგიერთ საკითხში ვერ დავეთანხმეთ, მაგრამ კარნაპის ეს არგუმენტაცია მართებული არ არის, რადგან იგი არარსის მხოლოდ I მნიშვნელობას ეყრდნობა. დებულება: „არარსი არსებობს“ – მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება წინააღმდეგობრივი, თუ არარსში ამ ტერმინის I მნიშვნელობას – „არარსებულს“ – ვიგულისხმებთ; მივიღებთ: „არარსებული არსებობს“. ხოლო რაც შეეხება საკითხს – დასაშვებია თუ არა წინადადების იმ წევრის არსებით სახელად გარდაქმნა, რომელიც მოცემულ წინადადებაში, ჩვეულებრივი სასაუბრო ენის დონეზე, არსებითი სახელის ლოგიკურ ფუნქციას არ ასრულებს, ანუ, დასაშვებია თუ არა, რომ ამ სიტყვას სახელობითი ბრუნვის ფორმა მივცეთ და შემდეგ დანარჩენ ბრუნვებშიც ჩავაყენოთ (ვაბრუნოთ), – ეს საკითხი დადებითად უნდა გადაწყდეს, რადგან, **პირველი**, ფილოსოფიური აზროვნება ჩვეულებრივი სასაუბრო ენის ჩარჩოებში რომ ვერ მოთავსდება, ამის უარყოფა მხოლოდ არაფილოსოფოსს თუ შეუძლია; **მეორე**, ისეთი ენათმეცნიერი, როგორც იყო აკაკი შანიძე, „ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლებში“ აღნიშ-

ნავს: „ქართულ ენას შეუძლია აბრუნოს არა მარტო სახელი, არამედ ზმნაც, ზმნიზედაც, თანდებულებაც, კავშირიც, ნაწილაკიც, შორისდებულებაც, ე.ი. ყოველგვარი სიტყვა, მათ შორის ჩვეულებრივი სახელის რომელიმე ბრუნვის ფორმაც. მეტიც შეიძლება ითქვას: ქართულს შეუძლია აბრუნოს მთელი წინადადებაც კი“ (6, 76). (როგორც ზემოთ ითქვა, სიტყვა „არსი“ ზმნიდან „არს“ იმავე წესითაა ნაწარმოები, როგორითაც „მრწამსი“ – ზმნიდან „მრწამს“; ორივე შემთხვევაში ძველქართული ზმნა არსებით სახელადაა გარდაქმნილი სახელობითი ბრუნვის ნიშნის („ი“) დართვის გზით). განვიხილოთ სამი მაგალითი: 1) „მას არაფერი მოსწონს“ (*Nothing pleases him*); 2) „მე არაფერი მინდა“ (*I need nothing*); 3) „მას არაფერი აქვს სათქმელი“ (*He's got nothing to say for himself*). ცხადია, 1-ლი წინადადება იმას არ გამოთქვამს, რომ მოცემულ პიროვნებას არარსი მოსწონს; ამდენად, აქ სიტყვას „არაფერი“ სხვა ლოგიკური მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე ჩვეულებრივ არსებით სახელს. ანალოგიური ვითარებაა დანარჩენ ორ წინადადებაშიც. მაგრამ ქართულ ენას ეს ხელს არ უშლის, რომ სიტყვა „არაფერი“ ნამდვილ არსებით სახელად გარდაქმნას და აწარმოოს ტერმინი „არარსი“ („არარა“: თუ ამ ტიპის უარყოფით წინადადებებს ძველქართულად გადავთარგმნით, „არაფრის“ ნაცვლად „არარაჲ“ გვექნება). არც ინგლისურ ენას უშლიდა რაიმე ხელს, როცა სიტყვა „nothing“ არსებით სახელად გარდაქმნა („არარსის“ ინგლისური თარგმანია „Nothing“); რასაკვირველია, ტერმინი „არარსი“ სხვა ევროპულ ენებშიც მოიპოვება; ამით ენებს არავითარი საელიმინაციო ლოგიკური ნაკლი არ უჩნდება. ასე რომ, სიტყვა „არარსი“ და მისი შემცველი გარკვეული ფილოსოფიური წინადადებები უსაზრისო და წინააღმდეგობრივი სულაც არ არის; პარმენიდეს დებულება: „არარსი არ არსებობს“ – მცდარია და არა უსაზრისო; ჰაიდეგერის მსჯელობა: „არარსი იმიტომ არის, რომ არის არა, ე.ი. უარყოფა? თუ პირიქით? უარყოფა და არა იმიტომ არის, რომ არის არარსი?“ – საზრისის მქონეა.

მაგრამ აქ შემდეგი საკითხი წამოიჭრება: თუკი არარსი უარყოფით რაობასთან ერთად, სხვა კუთხით, დადებითაც წარმოადგენს, მაშინ რით განსხვავდება არარსის დადებითი რაობა არსისგან, როგორც დადებითი რაობისაგან? დასმულ კითხვაზე პასუხს სინათლისა და სიბნელის მაგალითის ანალიზი მარტივად იძლევა. მართალია, თეთრი ან სხვა ფერის სინათლე და სიბნელის ფერი – შავი ფერი – დადებით რაობებს წარმოადგენს და თითოეული მათგანი (სინათლე და სიბნელე) თავისი საპირისპიროს არყოფნაა (სინათლე – სიბნელის არყოფნა, სიბნელე – სინათლის არყოფნა), მაგრამ „სიბნელის კვანტი“ არ არსებობს; არსებობს მხოლოდ სინათლის კვანტი – ფოტონი. სიბნელე არის ფოტონების არყოფნა, მაგრამ სინათლე „სიბნელის კვანტების“ არყოფნა არ არის; სიბნელე ფოტონების მოკლებით მიიღება, ხოლო სინათლეს „სიბნელის კვანტების“ მოკლებით ვერ მივიღებთ. მიუხედავად იმისა, რომ ვაკუუმში ვირტუალური კვანტების წარმოშობასა და გაქრობას აქვს ადგილი, ეს ნაწილაკები „ვაკუუმის კვანტები“ კი არ არის, არამედ ისევ ის ნაწილაკებია, რისგანაც რეალური მატერია შედგება. აი ამით განსხვავდება ერთმანეთისგან არსი (როგორც დადებითი რაობა) და არარსის დადებითი რაობა; არსი სრულყოფილი, ჭეშმარიტი დადებითია, ხოლო არარაობის დადებითობა სრულყოფილი, ჭეშმარიტი არ არის.

სხვათაშორის, რომ არა თანამედროვე ფიზიკის მიერ მოპოვებული ცოდნა, არსისა და არარსის დადებითი რაობის ეს განსხვავება ასე ნათელი არ იქნებოდა. ამდენად, არსისა და არარსის საკითხზე ჩვენი მსჯელობა სპეკულაციურ-მეტაფიზიკური არ არის, ის მეცნიერებას ემყარება. პოზიტივისტური ფილოსოფიის მოთხოვნა, რომ მსჯელობები ფაქტებს ემყარებოდეს და ემპირიულად დადასტურებადი იყოს, უდავოდ სწორი მოთხოვნაა. პოზიტივისტურ ფილოსოფიაში მოწონებას ისიც იმსახურებს, რომ ყოველ საკითხზე ის საკმაოდ ნათლად საუბრობს, პოზიტივისტები აზრებს ნათლად, მარტივად გადმოსცემენ და არ ცდილობენ, რომ მაღალფარდოვანი მსჯელობებით მკითხველზე შთაბეჭდილება მოახდინონ; ვიტგენ-შტაინის დებულება: „ის, რაც საერთოდ შესაძლებელია ით-

ქვას, შეიძლება ითქვას ნათლად, ხოლო რაზეც საუბარი შეუძლებელია, მასზე უნდა ვდუმდეთ“ (7, 29), – კარგი დებულებაა.

ჰეგელის თანახმად, არსისა (II) და არარსის (II) პირველი გაერთიანება არის სასრული საგანი; სასრული საგანი არსისა და არარსის მარტივი ერთიანობაა. მაგალითად, პეტრე **არის** ფილოსოფოსი და **არ არის** მუსიკოსი; ეს ვარდი **არის** წითელი და **არ არის** ლურჯი. ანუ, პეტრე არის ფილოსოფოსობის, როგორც დადებითი რაობის, და არამუსიკოსობის, როგორც უარყოფითი რაობის, ერთიანობა; ეს ვარდი არის სინითლის (დადებითი რაობის) და არასილურჯის (უარყოფითი რაობის) ერთიანობა. **სასრული** არის ის, რასაც გარეგანი საზღვარი (დასასრული) აქვს, რაც სხვა, გარე საგნისგან განსხვავდება (საზღვარში განსხვავება იგულისხმება); ამ საზღვარზე მოცემული საგანი „დასრულდება“ და სხვა საგანი „დაიწყება“. პეტრე, პავლესგან **განსხვავებით**, არის ფილოსოფოსი და არ არის მუსიკოსი; ეს ვარდი, იისაგან **განსხვავებით**, არის წითელი და არ არის ლურჯი. ამრიგად, ერთ სასრულ საგანს რაღაც აკლია, რომელიც მეორე სასრულ საგანშია. აქვე შემდეგი საკითხი დავსვათ: ღმერთი მის მიერ შექმნილი სამყაროსაგან **განსხვავდება** (მაგ., ღმერთი კეთილია, სამყაროში კი ბოროტებაც არსებობს); ხდება თუ არა ღმერთი **სასრული** იმის გამო, რომ მის მიერ შექმნილი სამყარო ღმერთისგან **განსხვავდება**? ამ ურთულეს კითხვაზე პასუხი მოგვიანებით იქნება შემოთავაზებული.

განვიხილოთ უაბსტრაქტულეს დონეზე ორი სასრული საგანი: A და B, ანუ, ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, **რაღაც** და **სხვა რაღაც** (нечто и некоторое другое) (4, 111). (განხილვაში A პირველია, B – მეორე, მაგრამ პირველობა და მეორეობა, სიმბოლოები „A“ და „B“ – ეს ყოველივე ამ საგნების საკუთრივი განმასხვავებელი ნიშნები არ არის, ამით ისინი მხოლოდ ისეთ აზრობრივ განხილვაში განსხვავდება, რომელიც მათ დროსა და სივრცეში მოიაზრებს; ჩვენ დროში ვაზროვნებთ და საგნებს ვრცეულად წარმოვიდგენთ. მაგრამ აზროვნების ლოგიკური შინაარსი ზედროული და არავრცეულია; ლოგიკას დრო და სივრცე არ ესაჭიროება. ჩვენს აზროვნებას ზედროუ-

ლისა და არავრცეულის მოაზრებაც შეუძლია. ლოგიკა (მათ შორის დიალექტიკური ლოგიკა) და ნმინდა მათემატიკა აზროვნების სხვა დონეს მოითხოვს.) თითოეული საგანი არსისა და არარსის მარტივი ერთიანობაა. რადგან ეს საგნები უაბსტრაქტულესად მოიაზრება, ამიტომ ერთი აზრობრივი საგნის განსხვავება მეორე საგნისგან იმდენადვე ზოგადია, რამდენად ზოგადიცაა მეორე საგნის პირველისგან განსხვავება; ანუ, თითოეული აზრობრივი საგანი არის „სხვა რამე“ (მათზე ითქმის: „სხვა რამე“, „სხვა რამე“), მაგრამ თუ კერძოდ როგორი „სხვაა“ თითოეული, ამ კონკრეტულობისაგან ეს უაბსტრაქტულესი საგნები დაცლილია; მათ შორის განსხვავება იმდენად აბსტრაქტულია, რომ ის არის თავად „განსხვავება“ (განსხვავების ცნება). მაშასადამე, A და B საგნები, თანაბარი აბსტრაქტულობის გამო, ურთიერთიგივეობრივიც არის. ამრიგად, აქ საგნების განსხვავებაში არის იგივეობა და მათ იგივეობაში – განსხვავება. განსხვავების შემცველ იგივეობას დიალექტიკურ ლოგიკაში **კონკრეტული იგივეობა** ეწოდება; კონკრეტული იგივეობა მსგავსება არ არის, არამედ იგივეობაა. განხილული საგნები კონკრეტულ იგივეობაშია: ერთი მხრივ, $A=B$; მეორე მხრივ, $A \neq B$.

ფორმალური ლოგიკის კანონი: „არ შეიძლება, რომ ორი საწინააღმდეგო მსჯელობა ერთდროულად ჭეშმარიტი იყოს“ – მხოლოდ ემპირიულ საგნებზე მსჯელობისთვისაა გამოსაყენებელი, რადგან ემპირიულ რეალობაში ჩვენ ვხედავთ, რომ თუ A და B საგნებისთვის $A \neq B$, მაშინ საწინააღმდეგო საგნობრივი ვითარება „ $A=B$ “ არ არსებობს; თუ ეს ვარდი წითელია, მაშინ საგნობრივი ვითარება „ეს ვარდი არ არის წითელი“ არ არსებობს; ემპირიულ ცდაში რომ ფორმალური ლოგიკის ჩვენთვის ცნობილი კანონების საპირისპირო სიტუაცია იყოს მოცემული – ვთქვათ, A და B ემპირიული საგნებისთვის რომ ერთდროულად „ $A=B$ “ და „ $A \neq B$ “ საგნობრივი ვითარებები არსებობდეს, – მაშინ ფორმალური ლოგიკის კანონებიც სხვაგვარი იქნებოდა, მაგრამ ემპირიული რეალობა ასე არ არის მოწყობილი. მაშასადამე, ფორმალური ლოგიკის კანონები, ისევე როგორც ბუნებისმეცნიერული კანონები, ემპირიული

ცდიდან გამოიყვანება. მაგრამ აზროვნება მხოლოდ გარეთ არ უნდა იმზირებოდეს, მან მზერა საკუთარი თავისკენაც უნდა მოაბრუნოს, შინაგან ცდასაც უნდა მიმართოს და იქ ისეთ საგნებსაც შეამჩნევს, რომლებსთვისაც თუ $A \neq B$, მაშინ $A=B$. დიალექტიკური ლოგიკის კანონების მოქმედების სფერო არის ემპირიული ელემენტებისაგან დაცლილი უაბსტრაქტულესი საგნები (წმინდა აზროვნების საგნები), რომლებიც წმინდა მათემატიკური ობიექტების მონათესავეა. მაგრამ არც დიალექტიკური ლოგიკა და არც ფორმალური ლოგიკა აპრიორული არ არის: ორივე მათგანი ცდიდან გამოიყვანება (ცდა ორგვარია: ემპირიული და ლოგიკური); აპრიორული ცოდნა შემდეგნაირად სუბიექტს არ სჭირდება, მთელი მისი ცოდნა ცდისეული წარმომავლობისაა და ცდითვე დასტურდება ან უარყოფა. ემპირიული საგნების შემთხვევაში ურთიერთსაწინააღმდეგო მსჯელობების გამოთქმა ისეთი წინააღმდეგობაა, რომელიც მცდარობას ნიშნავს, ხოლო გარკვეული აზრობრივი საგნების შემთხვევაში, რომლებსაც უკიდურესი აბსტრაქტულობის გამო არც ფერი აქვს და არც სხვა ემპირიული ნიშანი, ურთიერთსაწინააღმდეგო მსჯელობების გამოთქმა ისეთი წინააღმდეგობაა, რომელიც მცდარობას არ ნიშნავს; პირველი ტიპის წინააღმდეგობა ფორმალურ-ლოგიკური წინააღმდეგობაა, მეორე ტიპის წინააღმდეგობა – დიალექტიკურ-ლოგიკური. თუმცა უნდა ითქვას, რომ სიტყვა „წინააღმდეგობა“ (противоречие) დიალექტიკურ-ლოგიკური წინააღმდეგობის გამოსახატავად მთლად ადეკვატური არ არის (მაგრამ ახალი სიტყვის გამოგონება საჭირო არაა); სიტყვა „წინააღმდეგობა“ საწინააღმდეგოთა იმ ვითარების გამოსახატავადაა უფრო ადეკვატური, როდესაც თითოეული მათგანი ე.წ. **აბსტრაქტული იგივეობის** (ფორმალურ-ლოგიკური იგივეობის) ფარგლებშია განხილული: $A=A$, $B=B$, $A \neq B$, ხოლო „ $A=B$ “ უარყოფილია. აბსტრაქტული იგივეობიდან განსხვავება ელიმინირებულია.

ჩვენ აქ, წინა სამ აბზაცში, მოკლედ და გამარტივებულად გადმოვეცით ჰეგელის „ლოგიკის მეცნიერების“ მეორე თავის ნაწილი (4, 100-135) და მას საკუთარი განაზრებებიც დავურ-

თეთ. ჰეგელის ეს ნაშრომი თეორიული აზროვნების ერთ-ერთი უდიდესი მონაპოვარია, თუმცა მისი ზოგიერთი დებულება შესწორებას საჭიროებს; მაგალითად, ზემოთ უაბსტრაქტულესად განხილული A და B სასრული საგნებისგან განსხვავებით, რომლებიც კონკრეტულ იგივეობაში იმყოფება, უაბსტრაქტულესი არსისა და არარსის კონკრეტული იგივეობის მტკიცება მცდარია. მართალია, უაბსტრაქტულეს დონეზე არარსი, ისევე როგორც არსი, შინაარსისგან დაცლილია, „ის (არარსი, – გ.მ.) არის ... სრული სიცარიელე, განსაზღვრულობებისა და შინაარსის არქონა“ (4, 67), მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ „არარსი არის, მაშასადამე, იგივე განსაზღვრულობა ანუ, უფრო სწორად, იგივე არყოფნა განსაზღვრულობებისა და ე.ი. საერთოდ იგივე, რაც წმინდა არსი“ (4, 67). თანამედროვე ფიზიკაზე დაყრდნობით ზემოთ ნაჩვენები იყო, თუ რით განსხვავდება არარსის დადებითი რაობა არსისგან, როგორც დადებითი რაობისაგან, – არსი სრულყოფილი, ქვეყმარითი დადებითია, ხოლო არარსის დადებითობა სრულყოფილი, ქვეყმარითი არ არის; ეს არსისა და არარსის არსებითი თავისებურებაა, მათი პრინციპული განსხვავებაა და რაოდენ აბსტრაქტულადაც უნდა მოვიხილოთ ისინი (არსი და არარსი), რაოდენ დაცლილიც უნდა იყოს შინაარსისგან ეს კატეგორიები, მათი ამ თავისებურებისაგან აბსტრაქტიზება და მისი უგულვებლყოფა არ უნდა მოვახდინოთ. XVIII–XIX საუკუნეებში ფიზიკა იმდენად განვითარებული არ იყო, რომ ჰეგელს არსისა და არარსის ეს თავისებურება შეემჩნია. ასე რომ, ჰეგელის დიალექტიკურ ლოგიკაში არსიდან არარსის გამოყვანა კორექტული არ არის; არსი არარსში არ გადადის და, პირიქით, არც არარსი გადადის არსში. ჰეგელი თავის ლოგიკას არსით იწყებს და შემდეგ მისგან არარსი გამოჰყავს იმ არგუმენტით, რომ არსი შინაარსისგან დაცლილია და იგივეა, რაც არარსი; შემდეგ იგი არსსა და არარსს სასრული საგნის სახით აერთიანებს. მაგრამ არსიდან არარსს ამ გზით ვერ გამოვიყვანოთ, რადგან, როგორც ზემოთ ითქვა, არსი და არარსი ერთმანეთისგან პრინციპულად განსხვავდება, ისინი ურთიერთიგივეობრივი არ

არის. (არსიდან არარსის გამოყვანა ავტორს სხვა გზით ესახება, რომლის შესახებ საუბარი სხვაგან გვექნება.)

არსსა და არარსს შორის ზემონაჩვენები პრინციპული განსხვავება, რომელიც თანამედროვე ფიზიკას ემყარება, საფუძველს გვაძლევს დავაზუსტოთ სასრულის ცნების განმარტება, რამდენადაც სასრული საგანი არსისა და არარსის ერთიანობაა. ჩვენ ვთქვით, რომ ერთ სასრულ საგანს რაღაც აკლია, რომელიც მეორე სასრულ საგანშია; ამ ვარდს სილურჯე აკლია, რომელიც იაშია, ხოლო იას სინითლე აკლია, რომელიც ამ ვარდშია. შეიძლება, რომ სასრული ასეც განგვემარტა: სასრული არის ის, რასაც რაიმე აკლია. სინათლეს სიბნელის, როგორც არარსის, არასრულყოფილი, არაჭეშმარიტი დადებითობა (შავი ფერი) აკლია, რომელიც სიბნელეშია; ხოლო სიბნელეს სინათლის სრულყოფილი, ჭეშმარიტი დადებითობა აკლია, რომელიც სინათლეშია. რა თქმა უნდა, არასრულყოფილისა და არაჭეშმარიტის დანაკლისი ნამდვილი დანაკლისი არ არის, ხოლო სრულყოფილისა და ჭეშმარიტის დანაკლისი ნამდვილი დანაკლია. ამრიგად, **ნამდვილი სასრული** არის ის, რასაც სრულყოფილი, ჭეშმარიტი დადებითობა აკლია; ხოლო **ფსევდოსასრული** არის ის, რასაც მხოლოდ არასრულყოფილი, არაჭეშმარიტი დადებითობა (არარსის დადებითობა) აკლია. სიბნელე ნამდვილი სასრულია, რამდენადაც მას სინათლის სრულყოფილი, ჭეშმარიტი დადებითობა აკლია. სინათლეს ნამდვილი სასრულია, ოღონდ სხვა მხრივ, მაგალითად იმ კუთხით, რომ სინათლე არ არის მოაზროვნე არსება.

ერთი საგნისთვის მეორე საგნის სრულყოფილი დადებითობა, რომელიც პირველს აკლია, დადებითი გარეგანი საზღვარია; ნამდვილი სასრული არის ის, რასაც დადებითი გარეგანი საზღვარი აქვს. ფსევდოსასრული კი არის ის, რასაც მხოლოდ უარყოფითი გარეგანი საზღვარი აქვს. ბოროტება, სატანა ნამდვილი სასრულია, რამდენადაც მას სიკეთის სრულყოფილი დადებითობა აკლია; მისთვის ღმერთი, როგორც სიკეთე, გარეგანია, გარეგანი დადებითი საზღვარი. ხოლო ღმერთში ბოროტება არ არის (ღმერთი ბოროტი არ არის);

მისთვის ბოროტება გარეგანია, გარეგანი უარყოფითი საზღვარი.

ფსევდოსასრული არის მხოლოდ ღმერთი. ღმერთში ბოროტებისა და მისი არასრულყოფილი დადებითობის დანაკლისი ნამდვილი დანაკლისი არ არის; პირიქით, ეს დანაკლისი ღმერთისთვის აუცილებელია, არსებისეულია. ამიტომ ღმერთის ფსევდოსასრულობა ხელს არ გვიშლის ვამტიკიცოთ, რომ ღმერთი უსასრულოა; ამაში წინააღმდეგობა არ არის. **უსასრულო სასრულობის მხოლოდ ერთ სახეს ითმენს – ფსევდოსასრულობას.** (მსჯელობა: „ღმერთი არის ფსევდოსასრული, მაშასადამე, სასრული“ – გაუგებრობასა და კამათს არ გამოიწვევს, თუ სასრულის ცნებას ზემოთქმულის შესაბამისად გავიგებთ.) ნიკოლოზ კუზელი წერს: „ღმერთი არის ნებისმიერი საგნის ყოველგვარი ყოფიერების ნახვევობა (сверхуточность), და შემოქმედებისას მან გაშალა ცა და მიწა; ჭეშმარიტად, ღმერთი არის ყველაფერი – ნახვევად (сверхуто), ანუ ღვთიური ინტელექტის სახით“ (8, 27). მიუხედავად იმისა, რომ მთელი ყოფიერება ღმერთში, როგორც უსასრულოში, ნახვევად არსებობს და ღმერთს არც ერთი სრულყოფილი დადებითობა არ აკლია, შექმნილ (გაშლილ) უნივერსუმს უკვე ისეთი თვისებებიც აქვს, რითაც იგი ღმერთისგან განსხვავდება: მაგალითად, გაშლილი უნივერსუმი ცვალებადია და მასში მატერია არსებობს, ხოლო ღმერთი უცვლელია და მასში მატერია ამ სახით არ არის; შექმნილ სამყაროში ბოროტება და სიკვდილი არსებობს, ხოლო ღმერთში ბოროტება და სიკვდილი არ არის (ღმერთი კეთილი და უკვდავია). როგორც არ უნდა განვმარტოთ უსასრულო (და მის განმარტებებს შორის ჰეგელისეული საკმაოდ საინტერესოა, თუმცა მას აქ არ განვიხილავთ), საკითხი – ხდება თუ არა ღმერთი **სასრული** იმის გამო, რომ მის მიერ შექმნილი სამყარო ღმერთისგან **განსხვავდება**, – ყოველთვის წამოიჭრება. გაშლილი უნივერსუმის არარეალურად მიჩნევა (რასაც, მაგალითად, ელექტთა სკოლაში ჰქონდა ადგილი), რათა ამით ღმერთის სასრულობაზე დასკვნა აცილებულ იქნას, დღეს – მეცნიერების ეპოქაში – გაუმართლებელია. ღმერთი სამყაროსაგან სპინოზას პანთეისტურ სისტემა-

შიც განსხვავდება, *natura naturans* და *natura naturata* აბსოლუტურად იგივეობრივი არ არის: *natura naturans* არის მწარმოებელი, ზედროული კაუზაცია, ხოლო *natura naturata* არის წარმოებულის, დროში ცვალებადი ბუნება (სამყარო), დროითი კაუზაცია (სამყაროში მიზეზი დროში მოქმედებს, მიზეზი შედეგს დროში წინ უსწრებს). მნიშვნელობა უმცირეს განსხვავებასაც აქვს. ავტორის აზრით, გამოსავალი **ფსევდოსასრულის** ცნების შემოღებაშია: სამყარო რეალურად არსებობს, მაგრამ მისგან **განსხვავებული** ღმერთი ფსევდოსასრულია, რაც არ ეწინააღმდეგება იმის მტკიცებას, რომ ღმერთი უსასრულოა.

უსასრულოს ონტოლოგიური ცნება არ ემთხვევა (არ უნდა ემთხვეოდეს) ზეარსს, რომელიც აპოფატეკური დუმილის ობიექტად ითვლება. ნებისმიერ საგანში სამი შრეა, სამი ასპექტი: 1) არსება (მაგ., „სამგვერდიანი ფიგურა“, „ერთი პროტონისა და ერთი ელექტრონის ატომური სისტემა“, „სოკრატე, როგორც სოკრატე“), 2) არსებიდან აუცილებლობით გამომდინარე მახასიათებლები (მაგ., სამკუთხედის კუთხეების ჯამი – 180°, წყალბადის ატომის გამოსხივების ცნობილი სპექტრი, სოკრატეს ფილოსოფია), 3) საგნის ის მხარე, რომელიც მისი არსებიდან აუცილებლობით არ გამომდინარეობს (მაგ., ცალკეული სამკუთხედის ან წყალბადის ცალკეული ატომის მთელი კონკრეტულობა, სოკრატეს სახელი). ღმერთშიც ანალოგიური სამი ასპექტია: 1) ღმერთის არსება; ის ირაციონალურია, ზეარსია; ონტოლოგიამ, როგორც რაციონალურმა შემეცნებამ, მას კატეგორია „უსასრულო“ არ უნდა მიუყენოს, ტერმინი „ზეარსი“ საკმარისია; 2) ღმერთის არსებიდან აუცილებლობით გამომდინარე მახასიათებლები; ისინი რაციონალურ შემეცნებას ექვემდებარება; მათ შორისაა ღმერთის უსასრულობა, აბსოლუტურობა, იმატერიალურობა, სახიერება და ა.შ.; 3) ღმერთის ის მხარე, რომელიც მისი არსებიდან აუცილებლობით არ გამომდინარეობს, – ღმერთის თავისუფალი აქტების სახე: აუცილებლობით არსებიდან თავისუფალი აქტების მხოლოდ გვარი გამომდინარეობს და არა სახე, რადგან არსების მიერ მთლიანად დეტერმინებული აქტი დაპროგრამებულობა იქნებოდა და არა თავისუფლება („თავის უფა-

ლი“ ასე არ უნდა გავიგოთ). საკუთარი და სხვისი თავისუფალი აქტების სახე თავად ღმერთისთვისაც ინდეტერმინულია, თუმცა ღმერთს მათი ინტუიციური წვდომა (წინასწარმეტყველება) აქვს. ჩვეულებრივი საგანი მე-3 ასპექტით დროში ცვალებადია, რადგან ეს ასპექტი საგნის შემთხვევით, არაარსებით მხარეს წარმოადგენს. ხოლო ღმერთი მე-3 ასპექტითაც დროში უცვლელია: ღმერთის ეს ასპექტი მოიცავს სამყაროში მისი თავისუფალი ნების გამოვლენების მთელ ინდეტერმინულ ხაზს წარსულში, აწმყოსა და მომავალში; ხაზი, გზა ფიქსირებულია, უცვლელია, ხოლო გზაზე მოძრაობის მდებარეობა ცვალებადია; ამ ხაზზე სამყარო მოძრაობს, ღმერთი კი უძრავია. ეს ხაზი უსასრულოა. უსასრულო გზა აქტიუალურად უსასრულოა. გზა მავალის წარსულ, აწმყო და მომავალ მდებარეობებს ერთად შეიცავს; ღმერთშიც უნივერსუმის მთელი წარსული, აწმყო და მომავალი ერთად არის.

ნახვევი უნივერსუმი არის $R^+ \& L^+$ სახის მქონე U, გაშლილი უნივერსუმი – $R^- \& L^-$ სახის მქონე U: აქ L^+ არის ნახვევი უნივერსუმის ის სრულყოფილი დადებითობა, რომლის მოკლება გაშლილ უნივერსუმში არის ბოროტება და ბოროტების არასრულყოფილი დადებითობა (L^-); R^+ არის ნახვევი უნივერსუმის დანარჩენი სრულყოფილი დადებითობა, R^- – არასრულყოფილი დადებითობა R^+ რაობის მოკლებაში; U – ამ ორი სახის უნივერსუმის საერთო გვარი (უნივერსუმი, როგორც ასეთი). გაშლილი უნივერსუმი ბოროტების წარმოქმნამდე არის $R^- \& L^+$. გაშლილი უნივერსუმი ნამდვილი სასრულია (მას R^+ და შემდეგ L^+ აკლია), ხოლო ნახვევი უნივერსუმის შემცველი ღმერთი – ფსევდოსასრული (მას R^- და L^- აკლია). გაშლილ უნივერსუმში R^+ დადებითობის მოკლების მიზეზი ღმერთია, ხოლო ბოროტების – სიკეთის მოკლების – მიზეზი ღმერთი არ არის; R^- რაობა ბოროტება არ არის (ყოველგვარი არარსი ბოროტება არ არის).

ბოლოს, მოკლედ ჩამოვაცალიბოთ სტატიის ძირითადი დებულებები და დასკვნები:

1. არარსის დადებითობა სრულყოფილი, ჭეშმარიტი არ არის, რაც თანამედროვე ფიზიკის მონაცემებით დასტურდება. ამიტომ, ჰეგელის მტკიცების საპირისპიროდ, არსი და არარსი ერთმანეთში არ გადადის. თუმცა არარსი ისევე არსებობს, როგორც – არსი.

2. სასრული საგანი არსისა და არარსის მარტივ ერთიანობას წარმოადგენს. სასრული ორგვარია: **ნამდვილი სასრული** არის ის, რასაც სრულყოფილი, ჭეშმარიტი დადებითობა აკლია; **ფსევდოსასრული** არის ის, რასაც მხოლოდ არასრულყოფილი, არაჭეშმარიტი დადებითობა (არარსის დადებითობა) აკლია. სამყაროსაგან ღმერთის განსხვავების მიუხედავად, ღმერთი უსასრულოა; იგი ფსევდოსასრულია; უსასრულო სასრულობის მხოლოდ ერთ სახეს ითმენს – ფსევდოსასრულობას. ფსევდოსასრული არის მხოლოდ უსასრულო, ღმერთი.

3. უაბსტრაქტულეს დონეზე, სასრული საგნები ერთმანეთში გადადის, თუ ყოველი მათგანი ან ნამდვილი სასრულია, ან ფსევდოსასრული (კერძოდ, სამების ჰიპოსტაზები, რომელთა შორის კონკრეტული იგივეობაა). ნამდვილი სასრული და ფსევდოსასრული ერთმანეთში არ გადადის.

GIORGI MELKADZE

**BEING AND NOTHING
FINITE AND PSEUDO-FINITE**

ABSTRACT

Categories are the most referential terms involved explicitly or implicitly in the scientific picture of the world, they bring the smallest error into it.

Contrary to Hegel's affirmation, there is no such transition from Being to Nothing (and vice versa) which Hegel suggested, Being and Nothing are not identical to each other. Between them there is a fundamental difference, which is evident when considering these categories in the light of modern physics.

God and the universe he created differ from each other; difference indicates finiteness, so this raises the question of the finiteness of God. Usually we say that finite is that which lacks something that belongs to another one. However, the lack of an imperfect thing is not a true lack of something. Evil is truly finite due to the lack of good that is a perfect positive. In God there is no evil, and God also does not contain matter in the form in which it exists in the universe, therefore, God is pseudo-finite, that does not prevent us to say that God is infinite as well.

ლიტერატურა:

1. Платон. Сочинения в трех томах, т.2, „Мысль“, М., 1970;
2. Б. Рассел. Человеческое познание, М., 1957;
3. Священномученик Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, Глава четвертая, 19. <http://azbyka.ru/otechnik/Dionisij-Areopagit>;
4. Гегель. Наука логики, Сочинения, т.V, „СОЦЭКГИЗ“, М., 1937;
5. Р. Карнап. Преодоление метафизики логическим анализом языка (§5: Метафизические псевдопредложения). Электронная библиотека по философии – <http://filosof.historic.ru>;
6. ა. შანიძე. თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი III (ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები), თბ., 1980;
7. Л. Витгенштейн. Логико-философский трактат, М., 1958;
8. Николай Кузанский. Сочинения, т.2, „Мысль“, М., 1980.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიის და ლოგიკის განყოფილებაში



ზაური ზორჩიძე (ქუთაისი)

ზაური ზორჩიძე – ფილოსოფიის დოქტორი, ქუთაისის ა. ნერეთლის სახ. უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი; ავტორი მრავალი ნაშრომისა ფილოსოფიის აქტუალურ პრობლემებზე, მათ შორის წიგნებისა: „პიროვნებათა ამოცნობის ისტორიულ-ფილოსოფიური ჰეგელის კონცეფცია“ (ქუთაისი, 2007); „სამართლის ფილოსოფიის აქტუალური პრობლემები“ (ო. მინდაძის თანაავტორობით, ქუთაისი 2009). ხშირად იბეჭდება ჩვენს გამოცემაში.

ამაოების სოციალურ-ფილოსოფიური მოტივაცია

ყოველგვარი გადაჭარბების გარეშე შეიძლება ითქვას, რომ ამაოების განცდა, ზოგად-მსოფლმხედველობრივი ფიქრით ნასაზრდოებ შეხედულებათა ნიადაგზე დანერგილი, „სიცოცხლის მცენარის“ ხასიათისა და გუმანის ნაყოფია, რომელიც იმდენად ახლობელი და ნაცნობია ყველა ნორმალური გონებრივი განვითარებისა და შესაძლებლობების მქონე ადამიანებისთვის, რომ მას განსაკუთრებული მოკვლევა და დასაბუთება არ სჭირდება. ბუნებრივად მიმდინარე სოციალური თანაცხოვრების პროცესში, ეს განცდა, თავისი კოგნიტური წარმომავლობის მიუხედავად, ხსნას და გასაქანს ეძიებს ირაციონალურად გამომუშავებული რელიგიური რწმენის სინამდვილეში, სადაც კონკრეტული პიროვნება, მსგავს განსაცდელთან შეჭიდებულ სხვა ადამიანებთან ერთად, ღვთაებრივი ნუგეშის მიზანსწრაფვითაა შთაგონებული, თუმცა, სხვა შემთხვევაში, არც ისეთი სოციალურ-ფსიქოლოგიური მოტივები და წანამძღვრებიც არ გახლავთ გამონაკლისი, რომლებიც რელიგიური გრძნობებისა და განწყობილებისგან მნიშვნელოვნადაა დაცილებული; იმდენად, რამდენადაც კონკრეტულად მოცემულ, რეალურად განსახორციელებელ შესაძლებლობებსა და მოლოდინებზეა დაფუძნებული. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ რაც უფრო ღრმა და შინაგანია ამაოების

განცდა, მით უფრო ირაციონალური და მისტიკურია მისი შესატყვისი ნუგეშისცემის მოთხოვნილება და მისწრაფება. ყველაფრის მიუხედავად, ასევე, არც თუ იშვიათი და ბოლო პერიოდისათვის მკვეთრად გახშირებულია ამაოების განცდის იმგვარი დრამატული მოვლენებიც, რომლებსაც არავითარი რეალური იმედი და ნუგეშისცემა არ შველის, ამიტომაც მთავრდება სავალალო შედეგით—თვითმკვლელობით, ანუ ე.წ. სუიციდით. თამამად ვიტყვით იმასაც, რომ ამაოების მიმართ ასეთ მრავალფეროვან და რთულ სააზროვნო მიდგომებს, ლომის წილი უჭირავთ საკაცობრიო კულტურულ მოღვაწეობაში, განსაკუთრებით ხელოვნებასა და ფილოსოფიაში. რასაკვირველია, რელიგიური ცნობიერება, მსოფლიოს ყველა აღმსარებლობის ჩათვლით, აგრეთვე საკმაოდ დიდ ადგილს უთმობს ამაოების თემას, თუმცა ხელოვნებისა და ფილოსოფიისაგან განსხვავებით, ისინი უკლებლივ გვთავაზობენ მისი გარდაუვალი და ეფექტური გადალახვის გზებს თავიანთი სწავლების ფორმით, შინაარსითა და უზენაესი პრინციპების მიმართ დაკისრებული სარწმუნოებრივი ვალდებულებების გამოყენებით. ცალკეულ შემთხვევებში ხელოვნების ნაწარმოებთა და ფილოსოფიურ მოძღვრებათა დედაარსი მოწოდებულია თავ-თავიანთი გონითი რესურსების მოშველიებით დაძლიოს ამაოების მძაფრი შემოტევა, თუმცა მთელ რიგ შემთხვევებში, მათი ამოცანა მაინც მისი გამჟღავნება, მთელი სიგრძე-სიგანით გაშიშვლება და უმრავლესობის თვალთაგან მიჩქმალული პრობლემების გაცნობიერებაა, რომლის გადაჭრისა და აღმოფხვრის მზამზარეული რეცეპტის შემოთავაზებისგან შეგნებულად იკავებს თავს.

ამაოების გნოსეოლოგიური კვალიფიკაცია დამკვიდრებულია პესიმიზმის ლათინური ტერმინოლოგიის მიხედვით, რომელიც, ძირითადი კონტექსტით, გულისხმობს აღადმიანის, ან კაცობრიობის არსებობის ზოგად-უარყოფით შეფასებას, ხოლო ოპტიმიზმი, ასევე ლათინური ეტიმოლოგიის მიხედვით, ცდილობს ყველაფერში კარგის, ნათელი მხარეების დანახვას, რაც დაკავშირებულია უკეთესი მომავლის რწმენასთან. ოპტი-

მიზმის მიხედვით, ცხოვრება მშვენიერია და ნებისმიერი სიტუაციიდან გამოსავალი არსებობს. მისი საპირისპირო ცნებაა პესიმიზმი. ფილოსოფიაში ოპტიმიზმისოცირდება გოტფრიდ ლაიბნიცთან, რომელიც თვლიდა, რომჩვენ,ყველაშესაძლებელი სამყაროდან, ყველაზე საუკეთესოში ვცხოვრობთ. მოვლენათა ერთობლიობის, ანცალკეულ საგანთა ეთიკურ-ღირებულებითი შეფასება, შესაძლოა, დიამეტრულად განსხვავდებოდეს სხვადასხვა ადამიანთა მიერ გამოთქმული შეფასებებისაგან, მიუხედავად ცალკეული ფაქტების იდენტურობისა. ამფენონენის ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითია, „ჭიქა ნახევრად სავსეა თუ ცარიელი? „საკითხი, იმისმიხედვით, თუ როგორ აფასებს მსგავს სიტუაციას ადამიანი, შეიძლება დაისვას ისეთნაირად, რომ პესიმისტს,ან ოპტიმისტს მიენეროს ისეთი დამსახურება, რაც მთელი კაცობრიობის ისტორიის განმავლობაში, ადამიანურ განწყობილებათა შკალაზე, აზროვნების ყველა ძირითად მიმართულებაზე მოახდენდა შთამბეჭდავ ზეგავლენას. ფილოსოფიური პესიმიზმი ერთგვარად მიმსგავსებული, თუმცა არა იდენტური იდეაა ცხოვრების ნეგატიური ღირებულების მიმართ. ამგვარი გაგების თანახმად, მსოფლიო იმდენად უარყოფითია, რამდენადაც ეს რეალურად და თეორიულად დასაშვებია.

პესიმისტი ფილოსოფოსის, არტურ შოპენჰაუერის თვალსაზრისის მიხედვით, სამყაროს არსებობის ძირითად წყაროდ გვევლინება გაუაზრებელი წყურვილი სიცოცხლისა („სასიცოცხლო ნება“), რომელიც, თავისი შინაგანი სიცარიელით, მიმართულია სამუდამო სატანჯველად. კაცობრიობის ისტორიას არ გააჩნია არავითარი წინასწარ დასახული გეგმა, თანმიმდევრობა და პროგრესი. რაც შეეხება პირად ცხოვრებაში განცდილ სიამოვნებას, ეს გახლავთ სატყუარა, რომელიც გარკვეულ პაუზებს შეადგენს ტკივილიან განსაცდელსა და მონყენილობას შორის.ერთადერთი გამოსავალი, შექმნილი მდგომარეობიდან – გახლავთ უარისთქმა სასიცოცხლო ნებისაგან და არყოფნის ღვთაებრივი სიმშვიდით აღჭურვა. ტანჯვისაგან თავის დაღწევის მოსამზადებელ საფეხურად

განიხილება ფილოსოფიური შემეცნება და ესთეტიკური ჭვრეტის განსაკუთრებული უნარი, რომელიც მიიღწევა ხორციელების ასკეტური დათრგუნვის მეშვეობით. თანამედროვე დასავლური სოციალური ფილოსოფიის მკვლევარები, შოპენჰაუერის ანთროპოსოციალური მსოფლმხედველობის პესიმისტურ ხასიათს ხსნიან, მაშინდელი გერმანიის სახელმწიფოს, რეაქციის პერიოდის, უმძიმესი სოციალ-პოლიტიკური ვითარებით. ხელოვნების კულტი, რომლითაც განმსჭვალული იყო მე-19 საუკუნის გერმანიის კულტურული მიმართულებანი, სერიოზულ გამოძახილს ჰპოვებდა შოპენჰაუერის შემოქმედებაში, რაც ასევე დომინირებდა გერმანიის მთელ კულტურულ სივრცეშიც, ეს თემატიკა ასევე ნიშანდობლივი იყო, შილერის მხატვრული იდეალიზმის, გოეთეს კლასიციზმსა და მთელი გერმანული რომანტიკული პოეზიისათვის.¹ სოციალური პესიმიზმის კატეგორიის დასახასიათებლად, ნიკოლაი ბერდიაევი იყენებს გაუცხოების ცნებას, რომელიც მასთან აღნიშნულია ობიექტივაციის ტერმინით. ობიექტივაცია არის ის, რაც გასდევს ადამიანს, მისი მოღვაწეობის ყველა სფეროში, დანყებული მეცნიერებით და დამთავრებული რელიგიით; თუმცა ბერდიაევი ობიექტივაციას არ თვლის საბოლოო მდგომარეობად, რამდენადაც, მისი აზრით, სწორედ ობიექტივაციიდან გამოსვლის არდანახვა გახლავთ ჰაიდეგერის პესიმიზმის წყარო, რომელიც წარმოადგენს იმ გარდამავალ საფეხურს, რაზეც კი არ უნდა დავრჩეთ, არამედ მივუთითოთ გამოსავალი. არსებული მდგომარეობიდან კი, გამოსავალს ხედავს ადამიანის ღმერთთან შეერთებაში. თავის წიგნში „ესქატოლოგიური მეტაფიზიკის შექმნის ცდა“ ბერდიაევი აყალიბებს ობიექტივაციის ძირითად ნიშნებს: 1. ობიექტის გაუცხოება სუბიექტისგან; 2. განუმეორებადი ინდივიდუალურის, პიროვნულის, შთანთქმა ზოგადით, უპიროვნო-უნივერ-

¹Dienstag, Joshua Foa, Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit, Princeton University Press, New York, 2006, P. 53.

სალურით; 3. აუცილებლობის, გარედან დეტერმინირებულობის ბატონობა, თავისუფლების დათრგუნვა და დახურვა; 4. სამყაროს და ისტორიის მასიურობისადმი, საშუალო დამიანისადმი შეგუება, ადამიანის და მისი შეხედულებათა სოციალიზირება, რომელიც სპობს ორიგინალობას.¹

ბერდიაევთან „მე“-ს ძირითადი პრობლემა, რომელიც აშუქებს მთელ მის არსებობას, არის მარტოობის პრობლემა. მარტოობის საკითხი ბერდიაევს ესახება, როგორც „ძირითადი ფილოსოფიური პრობლემა. მასთანაა დაკავშირებული „მე“-ს პიროვნების, საზოგადოების, შემეცნების და სხვა საკითხები. მარტოობის პრობლემა განსაკუთრებით მწვავე ხასიათს ღებულობს ეპოქაში, როდესაც ადამიანის ჩვეულებრივი შეზღუდული საარსებო სივრცე იცვლება კოსმიური მასშტაბებით, როდესაც ის ფართოვდება, ასეთია თანამედროვე ვითარება, ამჟამად ადამიანები ცხოვრობენ სამყაროს ჰორიზონტით, განსხვავებით სოფლისა და ქვეყნის ჰორიზონტისაგან, რაც აძლიერებს მარტოობისა და მიტოვებულობის განცდას. ფილოსოფოსებისათვის ბერდიაევი თავიდანვე დამახასიათებლად მიიჩნევს ამპრობლემის სიმწვავეს და ამას ხსნის იმ გარემოებით, რომ ფილოსოფოსი ყოველთვის ცხოვრობს მსოფლიო ჰორიზონტით და ეს ნიშნავს, რომ ის ყოველთვის მარტო იყო. ეს მარტოობა, ბერდიაევის აზრით, არაა სოლიფიზმის მაჩვენებელი, „მე“-ს მარტოობა არ ნიშნავს, რომ მხოლოდ „მე“ არსებობს, მარტოობა არა ასაერთოდ ონტოლოგიური კატეგორია, უფრო მეტიც, მარტოობის განცდა შეუძლებელია სხვათა არსებობის გარეშე, ვინაიდან ეს შეფარდებითი მარტოობაა და არა აბსოლუტური.

მსოფლმხედველობრივი პესიმიზმისა და ოპტიმიზმის გააზრების საკითხში, ინტერესმოკლებული არ გახლავთ მიშელ მონტენის თვალსაზრისი, რომელიც გარკვეული ემოციური შეფასების კუთხით, უიმედობის განწყობის შესატყვისია, თუმცა

¹ Бердяев Н. А., Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация., М. 1999. Стр. 78.

იმავედროულად თავისებური რაციონალური ნუგეშის ოპტიმისტურ საფუძვლადაც გვევლინება, რითაც იგი რალაცნაირად აგრძელებს და ავსებს ეპიკურეს კონცეფციას სიკვდილის დრამატული ფენომენის გაცნობიერების კონტექსტში: „სიცოცხლეს ვინამლავთ სიკვდილზე ფიქრით. მე არ მინახავს არცერთი მდაბიო, რომელიც იმას ფიქრობდეს როდის დადგება მისი სიკვდილის ჟამი და როგორ შეხვდება ის უკანასკნელ წუთებს. სჯობს სიცოცხლით დატკბე და როცა აღსასრული მოვა, ბუნება თავად გასწავლის, როგორ შეხვდემას.“¹

საბოლოო ჯამში, მონტენი ასკვნის, რომ სიბრძნე სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ დატკბე სიცოცხლით და იზრუნო საკუთარ თავზე. მონტენი სულაც არ არის პესიმიისტი ფილოსოფოსი. პირიქით, ის ემხრობა ეპიკურეზმს, რომელიც ადამიანს სასონარკვეთილებისაგან იცავს. სოციალური პესიმიზმის, ისევე როგორც ოპტიმიზმის არსი, თავის მხრივ, განისაზღვრება სამი ძირითადი ფაქტორით: ცხოვრებისეული გამოცდილებით, მოთხოვნილებათა ერთიანი სისტემით და გარემოსინამდვილის მდგომარეობით, რაშიც იმყოფება სოციალური სუბიექტი. ცხოვრებისეული გამოცდილება მოიცავს ისეთ მაჩვენებლებს, როგორიცაა: ღირებულებითი ორიენტაცია, ცოდნა, ინტერესები და სხვა. სუბიექტური და ობიექტური კავშირების გადაკვეთა, რაც გულისხმობს ცხოვრებისეული გამოცდილებისა და მოთხოვნილებათა კომპლექსთან ერთად, საარსებო გარემო პირობებით განპირობებულ ვითარებას, ერთიანად განსაზღვრავს სოციალური სუბიექტის მსოფლმხედველობრივ მდგომარეობას სოციალურ-ეკონომიკურ კონტექსტში. სწორედ ამგვარი ერთიანობა და კავშირ-ერთობათა ზემოქმედება წარმოქმნის როგორც სოციალური პესიმიზმის, ისე ოპტიმიზმის კონკრეტულად გამოხატულ დონეებს. დასავლეთის ერთ-ერთი ავტორიტეტული სოციო-

¹ Таранов П. С. Философский биографический словарь. – М.: Эксмо, 2004. – С.402-406.

ლოგის, რ. არონის კლასიფიკაციის მიხედვით, სოციუმის შიგნით იკვეთება, ახალგაზრდობის, შედარებით უფრო, ქმედითი ფუნქცია და ხვედრითი წილი, როგორც პესიმიზმის, ასევე ოპტიმიზმის დამახასიათებელი ტენდენციის შესაბამისად. სოციალური პესიმიზმისა და ოპტიმიზმის დონეების გარკვევის მიზნით, არონი გამოყოფს ახალგაზრდობის ორ კატეგორიალურ ჯგუფს: ერთი მათგანი გახლავთ – ფარული, ლატენტური ჯგუფი, რომელიც ირიბი და შემთხვევითი დაკავშირების შედეგად სპონტანურად ყალიბდება, მეორე ჯგუფს კი გააჩნია ღია, პირდაპირი, კონტროლირებადი, გეგმაზომიერი ორგანიზებულობის აშკარად გამოხატული მახასიათებლები და ნიშნები. თანამედროვე საზოგადოებაში აღნიშნულ ჯგუფთა ურთიერთზემოქმედების მოცულობითი და ხარისხობრივი მასშტაბები ქმნიან ნოყიერ ნიადაგს როგორც სოციალური პესიმიზმის, ისე ოპტიმიზმისათვის. ზემოქმედების აღნიშნული ფაქტორები სხვადასხვაგვარი ინტენსივობით ახდენენ ფუნქციების განაწილებას; რ. არონი გვთავაზობს სქემატურ მონახაზს ამ კუთხით: 1. ჰარმონიული ტიპი, რომელიც გამოსატავს ინდივიდის ადექვატურ, ფსიქოლოგიურ დამოკიდებულებას მიკროსოციუმის შიგნით მოცემულ, პოლიტიკურ-სამართლებრივი ინსტიტუტების დონის ძალაუფლებისადმი; 2. ჰეგემონისტური ტიპი, რომელიც ხასიათდება პროპორციული აქტივობისა და პასივობის მაჩვენებლებით, სოციალური დამკვიდრების ფორმების ცვალებადობის შიგნით; 3. ნონკონფორმისტული ტიპი-სოციალურ ქმნილებათა უცვლელი სახით შენარჩუნების მომხრე, ნებისმიერი გარეგნული ცვლილებების მიუხედავად; 4. ნეიტრალური ტიპი, რომელიც ყალიბდება ნებისმიერი სახის საზოგადოებისგავლენის იგნორირების საფუძველზე, ინდივიდის ოპტიმისტური სასიცოცხლო განწყობილების შესაბამისად¹. აღნიშნული პერსპექტივა გვევლინება პიროვნებისა და საზოგადოების სოციალური ოპ-

¹Aron R.S.M. Class, Status and Power. New Jersey, 1967. P.159.

ტიმიზმის მოქმედ პირობად და საშუალებად. იმდენად, რამდენადაც, მორალურად დაფუძნებული პროფესიული არჩევანი წარმოგვიდგება, როგორც პიროვნული პერსპექტივებისა და საზოგადოებრივი მოთხოვნების ერთიანობის სისტემა, აღნიშნულის კვალობაზე იკვეთება პროფესიული დაოსტატების განსაზღვრული შესაძლებლობა და მონოდება.

ოპტიმიზმისა და პესიმიზმის პრობლემები უკიდურესად რთული და მრავალმხრივია. მოცემული გამოკვლევის მიხედვით, ადგილი ჰქონდა, მხოლოდ პრობლემის დასმას, სოციალური ოპტიმიზმისა და პესიმიზმის ფენომენოლოგიური ერთიანობის კონცეფციის შექმნის კვალობაზე, რასაც მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს თანამედროვე სოციალურ ფილოსოფიაში. ყველაფერთან ერთად, აქტუალურია აღნიშნული პრობლემის პედაგოგიური ასპექტი, რომელიც ორგანულ კავშირშია პიროვნების აღზრდის, განსწავლულობისა და პროვნების სოციალიზაციის პროცესთან.

სოციალური პესიმიზმისა და ოპტიმიზმის პრობლემა დაკავშირებულია აგრეთვე გარკვეულ მეთოდოლოგიურ სირთულეებთან, იმდენად, რამდენადაც, ანომალიური მდგომარეობის საზოგადოებაში არაა გამოკვეთილი ეკონომიკური ურთიერთობების რეგლამენტირებული ნორმები. მკვლევართა გარკვეული ნაწილი აქცენტს აკეთებს ცალკეულ ინდივიდთა ფსიქო-სოციალურ და ემოციურ მდგომარეობაზე, რომელიც ზემოქმედებას ახდენს მთელ სოციალურ სისტემაზე. ამ მიმართულებით გამოყოფილია ოთხი სოციალური განწყობილების დონე: პირველი დონე, „სოციალური მგრძობელობის,“ მიხედვით, წარმოდგენილია ხუთი კომპონენტი: აქტუალური ცოდნა, ემოციები, შეგრძნება, ისტორიული მემსიერება და საზოგადოებრივი აზრი. მეორე დონეზე განიხილება „შეფასება და თვითშეფასება, „რომელიც შედგება სოციალური სტატუსების, როლების, მდგომარეობისა და პრესტიჟისაგან. მესამე დონე ავლენს „სოციალურ მოლოდინებსა და მიკუთვნებულობას,“ განწყობილებათა, ღირებულებათა, ცხოვრებისეულ ორიენტაციათა, ინტერესთა და ნებისყოფათა ჩართულობის შესაბამისად. მეოთხე დონე კი, უკვე ჩამოყალიბე-

ბული სოციალური პოზიციაა,“ რომელიც განისაზღვრება მსოფლმხედველობით, დასაბუთებით, სასიცოცხლო განცდებით და სოციალური გამოცდილების შეფასებით¹.

გამოყენებული თეორიული მოდელები ინვევენ გარკვეულ სირთულეებს, პირველ რიგში, მათ შორის, ვინც ზემოაღნიშნულ ცნებათა ოპერაციონალიზაციის პრობლემებს ეხება, სოციალური სტრუქტურის აგების მიმართ ასევე არსებობს რიგი კრიტიკული შენიშვნებისა, რომლებიც ძირითად აქცენტს აკეთებენ, სოციალური თეორიების შიგნით მოცემული, ისეთი კომპონენტების ურთიერთგანსხვავებაზე, როგორიცაა „გრძნობა“ და „ემოცია“. ჩვენი აზრით, ცნებათა ამგვარი გამიჯნულობა სრულიად ზედმეტია, იმას გათვალისწინებით, რაც საკუთრივ სოციალური პესიმიზმის კატეგორიის, როგორც ფორმალურ, ასევე შინაარსობრივ მხარეთა გაცნობიერებასა და შეფასებას ექვემდებარება. იმდენად, რამდენადაც „ემოცია“ და „გრძნობა“ ერთი ფსიქო-სოციალური ველის დამახასიათებელი თანადროული პროცესებია, გაცილებით უფრო აქტუალურია კავშირების დადგენა ისეთ დიფერენცირებულ კომპონენტებს შორის, როგორიცაა მაგალითად, „ისტორიული მეხსიერება“ და „საზოგადოებრივი აზრი“. ასევე არანაკლებ მნიშვნელოვანია, „სოციალური მდგომარეობის“, „სოციალური როლისა“ და „სოციალური პრესტიჟის“ სპეციფიკური ზემოქმედების ინტენსივობის განსაზღვრა, ამა თუ იმ ეტალონური ჯგუფისა და მისი კონკრეტული წევრის სოციალურ ქცევაში. როგორც არ უნდა განსხვავებული წესწყობილებისა და ყაიდის მქონე საზოგადოებაც არ უნდა გამოვიკვლიოთ, ყველა შემთხვევაში, პესიმისტურ და ოპტიმისტურ განწყობილებათა ინდიკატორებად წარმოგვიდგება „ღირებულებები“ და „პრინციპები“. აღნიშნული საკითხის სრულყოფილი გამოკვლევის მიზნით, მაქვს ვებერმა საგანგებოდ შეიმუშავა იდეალური საზოგადოების ისეთი ტიპი, სადაც ყველა სო-

¹Brim O.G. Sociology and the field of education. New York: Free Press, 1958. P.219.

ციალური ნიშანი და კომპონენტი ერთმანეთთან სინქრონულ, პარალელურ კავშირ-ურთიერთობაში განიხილებოდა.¹ ეს აუცილებელი ხდებოდა სქემის გამარტივებისა და მინიმალურ ცვლილებათა ზღვარის გასარკვევად. აღნიშნულმა მოდელმა არაჩვეულებრივად გაამართლა, იმ თვალსაზრისით, რომ სოციალური პესიმიზმისა და ოპტიმიზმის სპეციალურად შერჩეულმა ნიმუშებმა წინასწარ დადგენილი პარამეტრების მიხედვით, შესაბამისი ახსნა-განმარტება და შეფასება მიიღეს. სქემის ეფექტურობა ყველაზე კარგად გამოიქვეყნა რესპოდენტთა გამოკითხვის შედეგად. მიუხედავად სერიოზული წარმატებებისა, მაინც ვერ აღმოჩნდა შემოთავაზებული მოდელი იმდენად სრულყოფილი და უნივერსალური, რომ ყველა შესაძლო ვარიანტის მიმართ შესაძლებელი ყოფილიყო მისი განზოგადება და რაღაც ერთგვაროვანი თერაპიული სოციალური ღონისძიებისმაგვარი პანაცეის შემუშავება. მსგავსი რამ ალბათ ვერც ვერასოდეს განხორციელდება სოციოლოგიურ მეცნიერებებში, თუმცა კვლავაც მიმდინარეობს სხვადასხვა სოციალური პროექტების დამუშავება და კლასიკური მეთოდების მოდერნიზაცია, რაც თავისი ეპოქალური დანიშნულებისა და გამოყენების ინტენსივობის მიხედვით, უდავოდ სასარგებლო შედეგებისა და მიღწევების ზრდის ტენდენციებით გამოირჩევა. მიუხედავად კვლევითი ოპერაციების დიაპაზონის გაფართოებისა და სათანადო ტექნოლოგიური აღჭურვილობის მკვეთრი გაუმჯობესებისა, გეომეტრიული პროგრესიით იზრდება გადაუჭრელ პრობლემათა ნუსხაც, რომელიც გლობალური მასშტაბებით დგება ერთიან ზოგად-საკაცობრიო გამოწვევად.

ყველაზე განსაკუთრებული და გადაულახავი პრობლემა, სოციალური პესიმიზმის პრობლემათა ჩამონათვალში კი, მაინც გახლავთ მარტოობა, რომელიც განსაკუთრებით მწვავე ხასიათს იძენს თანამედროვე ეპოქაში, როდესაც ადამიანის

¹Борзенко А.В. Проблема цели в общественном развитии. -М., 1963.Ст. 389.

ჩვეულებრივი საარსებო სივრცე იცვლება კოსმიური მასშტაბებით, ამჟამად კაცობრიობა ცხოვრობს სამყაროს ჰორიზონტით, რაც აძლიერებს მარტოობისა და მიტოვებულობის გრძნობას. აღნიშნული საკითხი მნიშვნელოვან ადგილს იჭერს ფრანგულ ექსისტენციალიზმში, სარტრთან და კამიუსთან, თუმცა ნიკოლაი ბერდიაევთან პრობლემის დასმა ხორციელდება მასობრივი საზოგადოების დამახასიათებელი ურთიერთობების განზომილებაში. დასასრულს შეიძლება ითქვას, რომ სოციალური პესიმიზმის გამომწვევი მიზეზები და ფაქტორები, თავიანთი არაერთგვაროვანი ბუნებისა და წარმომავლობის მიუხედავად, განეკუთვნება ადამიანურ ინდივიდუუმთა კოლექტიური თანაცხოვრების სფეროს, რომელიც სასიცოცხლო ფუნქციებზე ზემოქმედებისა და გავლენის მასშტაბებით, წარმოადგენს, როგორც ცალკე აღებული, პერსონალური მსოფლმხედველობრივი ორიენტაციის, ასევე ერთიანი და მთლიანი სოციალური ცნობიერების შიგნით დამკვიდრებული ღირებულებების წინააღმდეგობრივ გამოხატულებას.

BADRI PORCHKHIDZE

THE SOCIO-PHILOSOPHICAL MOTIVATION OF VANITY

ABSTRACT

The pessimism, by according to the latin terminology, means the general-negative assessment of human, or humanity. The ethical-cost rate of the events combination, or the individual subjects, regardless of the some facts identity, maybe dramatically differences to the some facts identity, maybe dramatically differences to the expressed human s estimations. Our goal is, to illustrate the philosophical pessimism, as the negative idea of the world, as far, as this reality and theoretically possible.

Simyltaneously of reducing and analytical methodology, had been discussed, the opinions of Schopenhauer, Sartre, Camus and Berdyayev, in to context of compared historical analysis. By the viewpoint of Arthur Schopenhauer, the unreasonable life thirst

reveals, as primary source, of the universe existence („vital will“), that is directed to eternal suffering. The human history has not pre-set plan, sequence and progress; what as for private life pleasure, this is the bat, that consists some pauses, between painful ordeal and boredom. The solution from created situation, is escape from „vital will“ and equipping with divine calmness of absence.

The results of reveals should us, that the problem of loneliness is related attribute of the social pessimism, that the problem of loneliness is related attribute of the social pessimism, that is worthwhile for contemporary situation, when the people are living through the cosmic universe, that is the reason, which is strengthening loneliness and sensitivity of abandonment. The mention question take the important place in the French existentialism – with Sartre and Camus, but the mention problem (with Berdyaev), is asked in to relations dimension of the mass society.

At the end of this topic, we can say, that the provocative causes and factors of social pessimism, on regardless of their ambiguous nature, are belonged to collective coexistence field of human individuals.

ლიტერატურა:

- [1]. Бердяев Н. А., Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация., М. 1999;
- [2]. Борзенко А. В., Проблема цели в общественном развитии. – М., 1963;
- [3]. Таранов П. С., Философский биографический словарь. – М.: Эксмо, 2004;
- [4]. Brim O.G., Sociology and the field of education. New York: Free Press, 1958;
- [5]. Aron R.S.M. Class, Status and power. New Jersey, 1967;
- [6]. Dienstag, Joshua Foa, Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit, Princeton university press, New York, 2006.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიის და ლოგიკის განყოფილებამ



ვაჟა ნიბლაძე (თბილისი)

ვაჟა ნიბლაძე – საქართველოს საპატრიარქოსთან არსებული იოანე პეტრიწის სახელობის ფილოსოფიური კვლევა-ძიების ცენტრის მეცნიერ-თანამშრომელი. მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის, ქართული და უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხებზე.

გამოქვეყნებული აქვს არაერთი სამეცნიერო სტატია აღნიშნულ დარგებში.

აზროვნება და არსებობა

ზოგადად ცნობიერების, კერძოდ კი აზროვნების ბუნების, მისი არსების სხვადასხვაგვარი განსაზღვრებები ფილოსოფიის ისტორიაში საკმაოდ ბევრია. ერთ-ერთი მათ შორის უდაოდ არის აზროვნების გაგება, როგორც (საერთოდ) არსებობის გაცნობიერების, მისი დადასტურების ან უარყოფის ყველაზე საიმედო საშუალება, ინსტრუმენტი, გნებავთ უტყუარი მონმე. განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ლაპარაკია მეტაფიზიკური სფეროს არსებობის შესახებ და არა მხოლოდ გრძნობად-აღქმად სინამდვილეზე. მეტაფიზიკური ყოფიერების აღმომჩენი (ვინ იცის, შეიძლება „გამომგონებელიც“) ხომ ჩვენი ცნობიერებაა, თავისი გამოვლენის უმაღლეს საფეხურზე, რომელსაც საკუთრივ აზროვნება ეწოდება სახელად. აზროვნება, როგორც უმთავრესი მონმე და მსაჯული „არსებულისა, როგორც არსებულისა და არარსებულისა, როგორც არარსებულისა“.

შემთხვევითი არ არის, რომ ფილოსოფია, მოყოლებული პარმენიდედან, ადამიანისთვის ყველაზე უფრო მტკივნეული (მსოფლმხედველობრივი) პრობლემის – რა არის ყოფნა, არსებობა, რას ნიშნავს არარა, არარსებობა, მოკლედ, ყოფნა-არყოფნის საკითხის ყველაზე უფრო საიმედო გადანყვეტას,

უშუალოდ აზროვნებიდან ამოსვლით (და მასზე გავლით), აზროვნების შინაგანი ბუნების დადგენით, მისი სიცხადისა და სინათლის უნარების მოშველიებით ცდილობდა.

არსებობისა და არარსებობის (განსაკუთრებით მეტაფიზიკურის) შესახებ რაიმე წარმოდგენებისა და მასთან შეხების რალაცდაგვარი გზები და საშუალებები, არც ისე ბევრი აქვს ადამიანს. ერთ-ერთი ყველაზე უფრო პირველადი და ახლობელი, ყოველდღიური და თვალშისაცემი გზა (საშუალება) ყოფნა-არყოფნის ცნობისა და ცოდნისა, მასთან შეხებისა, არის ჩვენი შეგრძნებები და აღქმები. ამიტომ, ბერკლის მიერ ჩამოყალიბებული კლასიკური ფორმულა: „არსებობა არის აღქმა“, სავსებით ბუნებრივად უნდა ჩაითვალოს (ყოველ შემთხვევაში, თვალხილული, ფიზიკური სამყაროს მიმართ მაინც).

მეორე, ასევე ისტორიული (ტრადიციული) და ბუნებრივი გზა არსებობა – არარსებობის გაგებისა, მასზე წარმოდგენის შექმნისა, იყო თავად აზროვნება, როგორც ასეთი, რომელიც ერთადერთია, როგორც კითხვის დამსმელი საერთოდ არსებობის შესახებ. პირველ რიგში კი, საკუთარი არსებობის შესახებ, რაც მას ყველაზე უფრო ცხად და ნათელ მოცემულობად ერჩენება. ამიტომ, ასევე ბუნებრივად ჩანს დეკარტის მიერ ჩამოყალიბებული კლასიკური ფორმულა: „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“ (საგულისხმო ფაქტია, რომ დეკარტისთვის ცნობიერება და აზროვნება თითქმის უდრიდა ერთმანეთს).

მესამე კლასიკურ გზად, არსებობა-არარსებობასთან „შეხებისა“, მისი გააზრებისა და განცდისა, უნდა დასახელდეს კანტის მიერ ჩამოყალიბებული გრძნობადი ჭვრეტის აპრიორული ფორმები – სივრცე და დრო, რომელთა ტრადიციულ-კლასიკური გაგებისაგან, პრინციპულად განსხვავებულ გაგებასაც გვთავაზობს კანტი. ამიტომაც, კანტის მიერ არსებობის დაყვანა გრძნობად ჭვრეტაში მოცემულობაზე, არ არის ბერკლის პოზიციის გამეორება და კარდინალურად განსხვავდება მისგან.

მეოთხე კლასიკური გზა ყოფნა-არყოფნასთან შეხებისა, მათთან „ურთიერთობისა“, გამოიკვეთა უმთავრესად ჰაიდელგერთან და იასპერსთან (და ასევე, მანამდეც და მათ შემდგომ-

მაც, ზოგადად ეგზისტენციალისტურად განწყობილ მოაზროვნეთა კონცეფციებში). ეს გზა მდგომარეობდა, ე.წ. „ექსისტენციალების“ განსხვავებასა და გამოცალკევებაში, როგორც ჩვეულებრივი შეგრძნებებისა და აღქმებისაგან, ასევე ცნებებისა და კატეგორიებისაგან. ალბათ ჰაიდეგერს (დეკარტისაგან განსხვავებით) შეეძლო ეთქვა: „ვზრუნავ და ვძრწი, მაშასადამე ვარსებობ“. ანდა, როგორც შემდგომ წერდა კამიუ: „ვგრძნობ (განვიცდი) აბსურდს და ვჯანყდები, მაშასადამე ვარსებობ“.

შეიძლება დავასახელოთ აგრეთვე რელიგიურ-მისტიკური გზა (ასევე ძალზედ მნიშვნელოვანი უამრავი ადამიანისთვის) ყოფნა-არყოფნასთან შეხებისა, როგორც ალოგიკურზე, ანუ აბსურდის აღიარებასა და დაჯერებაზე დაფუძნებული (და მისით გამონვეული) ირაციონალისტური ჭვრეტა, ექსტაზის მდგომარეობა, როგორც გამოცხადება ზებუნებრივი, ღვთაებრივი (მეტაფიზიკური) სამყაროსი.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანს მისთვის ერთ-ერთ ყველაზე უფრო მნიშვნელოვან და გადამწყვეტ სფეროსთან, როგორცაა ყოფნა-არყოფნა, არსებობა-არარსებობა (მითუმეტეს, მეტაფიზიკური კუთხითაც თუ იქნება საკითხი დასმული და განხილული) შეხება აქვს ჭვრეტის მეშვეობით. სამი სახის ჭვრეტას განასხვავებენ: გრძნობად-აღქმადი ჭვრეტა და გრძნობადი ინტუიცია (ბერკლი, იუმი, კანტი, ჰუსერლი და სხვა); რაციონალური ჭვრეტა და ინტელექტუალური ინტუიცია (პარმენიდე, პლატონი, არისტოტელე, დეკარტი, ჰეგელი, ჰუსერლი და სხვა); ირაციონალური ჭვრეტა და მისტიკური ინტუიცია (ნეოპლატონიზმი, შუა საუკუნეების მისტიკური ფილოსოფია, ნეოთომიზმი, რელიგიური ეგზისტენციალიზმი, ბერგსონის ინტუიტივიზმი და სხვა).

ზოგჯერ სამივე გზის (როგორც ჩვენი ცნობიერების ძირითადი უნარების) აღიარებასთანაა გვაქვს ხოლმე საქმე; ზოგჯერ რომელიმე ორის, ან მხოლოდ რომელიმე ერთის უპირატესობის მტკიცებასთან შეიძლება გვეკონდეს საქმე. მთავარი აქ ის არის, რომ ფილოსოფიური აზროვნების ისტორია, როგორც მეტაფიზიკური არსებობის (სუბსტანციური არსის)

მიგნების და გააზრების მცდელობათა ისტორია, გვიჩვენებს თუ რაოდენ დიდი მნიშვნელობის მქონე იყო თითოეული მათგანი დასახული მიზნის მისაღწევად.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ლომის წილი, სუბსტანციური არსის ფილოსოფიური ძიების გზაზე, მაინც ცნობიერების, როგორც აზროვნების მიერ საკუთარი თავის, როგორც „უშუალოდ მოცემული (თვითცნობიერების სახით) არსებობის“ პირდაპირი განცდისა, განჭვრეტისა (დანახვისა) და მისი ლოგიკურად არანინაალმდეგობრივი გააზრების შესაძლებლობაზე მოდის. ფილოსოფიური აზრი, არსებობის როგორც ასეთის, მრავალსაუკუნოვანი ძიების გზაზე, არაერთხელ მისულა იმ დასკვნამდე, რომ მის მისაგნებად და გასარკვევად, მის საზომად და კრიტერიუმად, პირველ რიგში, ყველაზე მეტად საკუთარი თავის, როგორც ერთ-ერთი არსებულის გარკვევა გამოადგებოდა.

ასეთი მიდგომა არსებობის პრობლემისადმი, ბუნებრივად გულისხმობდა თავად ცნობიერების, როგორც აზროვნების არსებითი მხარეების, მისი უმთავრესი ნიშან-თვისებების დადგენას, რაც არაერთხელ გადაზრდილა არსებობის, როგორც ასეთის, არსებულის როგორც არსებულის – ზოგადად ყოფიერების, კერძოდ კი ყოფიერების მეტაფიზიკური სფეროს – კვლევაში. ასევე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ყოფიერების (ზოგადად არსებობის) კვლევა არაერთხელ დასრულებულა, როგორც ადამიანური აზროვნების (საერთოდ გონების) არსებითი ნიშნების და მისი მოქმედების სპეციფიკის დადგენით, მისი სამოქმედო სფეროს განსაზღვრით.

ეს არც არის გასაკვირი, რამდენადაც ნებისმიერი საგნის შემეცნება, თავისთავში ყოველთვის გულისხმობს ამ საგნის არსებობა-არარსებობის გარკვევასაც. რალაცდაგვარ პასუხს მისი არსებობა-არარსებობის შესახებ. ასეა ეს ცნობიერების, კერძოდ კი, აზროვნების ბუნების გამოკვლევის დროსაც და ასეა ეს, თავად არსებობის, როგორც ასეთის, შემეცნების საგნად გამოცხადების შემთხვევაშიც. მაგრამ, აქ აუცილებლად გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ აზროვნებისა და მისი არსებობის ურთიერთ მიმართებას (ურთიერთ განსაზ-

ღვრულობას) სულ სხვა, განსაკუთრებული ასპექტები აქვს, ვიდრე ნებისმიერი სხვა მოვლენის მიმართებას, როგორც საკუთარ არსებობასთან, ასევე სხვა საგნების არსებობასთან და საერთოდ, არსებობასთან მისი უზოგადესი სახით.

ამას განაპირობებს ის გარემოება, რომ აზროვნება წარმოადგენს არსებობის „დანახვის“ ერთ-ერთ ყველაზე უფრო „სრულყოფილ ინსტრუმენტს“ და სანდო წყაროს. ამასთან „ერთადერთ არსებულს“, რომელიც არამხოლოდ გრძნობს თავის არსებობას, არამედ იცის კიდეც თავისი და არამარტო თავისი არსებობის შესახებ. მას უნდა (აღმოაჩინოს) დაინახოს ისეთი რამ, რაც თითქოს ყველაზე მეტად ახასიათებს თავად მასაც და ყველაფერ სხვასაც მის გარშემო. ასევე ბუნებრივად სურს, მოძებნოს საკუთარი თავის პრინციპული განსხვავება დანარჩენი სინამდვილისაგან. ასეთად კი, პირველ რიგში არსებობის საკითხის განხილვა გახდა აუცილებელი, რომლის გადასაწყვეტადაც ყველაზე უპრიანი საკუთარი არსებობის გამოკვლევა და გაანალიზება აღმოჩნდა, რადგანაც ყველაზე ახლოს, უშუალოდ, ნათლად და ცხადად, საკუთარ თავს განიცდის და მასთან აქვს „უტყუარი“ შეხება. თუმცაღა უნდა ითქვას, რომ ეს საკმაოდ გვიანდელი ეტაპია ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში. ყოველ შემთხვევაში პარმენიდემდე, ძნელია ამაზე საუბარი. თავად პარმენიდესთანაც, მთლად ასე გამოკვეთილად და ნათლად არ ჩანს ეს პრობლემა.

პარმენიდემდე ლაპარაკობდნენ ყველაფრის არსებობაზე ისე, რომ თავად არსებობა ცხადი და გასაგები ეგონათ (1). პარმენიდე მიხვდა, რომ ცხადი და გასაგები შეიძლება იყოს მხოლოდ საკუთარი აზროვნების არსებობა (თუმცა შემდგომში ესეც საეჭვო აღმოჩნდა). უპირველესი და ყველაზე დიდი მიგნება პარმენიდესთან იყო იმის გაცნობიერება, რომ ადამიანის გონებას არ შეუძლია არარას გააზრება, მისი დანახვა, მისი წარმოდგენა როგორც არარსებულისა. დებულება – „არსი არის და არარსი არ არის“ – მიუხედავად თავისი ბუნდოვანებისა (და არა სიცხადისა, როგორც ეს ერთი შეხედვით შეიძლება ჩანდეს), პირველ რიგში ცდილობს დაგვანახოს ის ფაქტიური ვითარება, რომ არარა წმინდა სახით, მოუაზრებელია.

აქ პარმენიდე მისდა უნებურად აფიქსირებს იმ მოსაზრებას, რომ ჩვენს აზროვნებას არარსებობის „სათვალთ“ ცქერა არ შეუძლია. ის მხოლოდ არსებობის დანახვის უნარით არის აღჭურვილი. მოგვიანებით გაირკვა, რომ ადამიანური ცნობიერებისათვის, ნებისმიერი „ჭვრეტა“ – გრძნობადი, რაციონალური თუ ირაციონალური – ყველაფრის არსებობა-არარსებობის ქრილში დანახვა ყოფილა.

ფილოსოფიური აზროვნების შემდგომმა ისტორიამ მართლაც აჩვენა, რომ სინამდვილეში ადამიანური ცნობიერება (კერძოდ, მის უმაღლეს საფეხურზე, ლოგიკური აზროვნების დონეზე), მუდმივად არსებობა-არარსებობის სათვალთ „იმ-ზირება“ და მხოლოდ ამ განზომილებაში აღიქვამს ყველაფერს, საკუთარი თავის ჩათვლით. მაგრამ პარმენიდეს მტკიცება, არსის „უტყუარი არსებობისა“ და არარსის „უეჭველი არარსებობის“ შესახებ, იყო პირველი სერიოზული ცდა აზროვნების შემობრუნებისა საკუთარი თავისკენ (2), როგორც აზროვნების მიერ საკუთარი არსებობის შესახებ საკითხის დასმა. რას ნიშნავს აზროვნების არსებობა? აი უპირველესი კითხვა, უკვე ჩამოყალიბებული ფილოსოფიური ცნობიერებისა, რომელიც ცდილობს დაადგინოს, თუ რა არის არსებობა-არარსებობა საერთოდ. რა გვესმის არსებობის ქვეშ? „წმინდა“ არსებობა, ანუ ყოფიერება საერთოდ (და ასევე „წმინდა“ არარსებობა, როგორც არარა) რომ „ვიპოვოთ“, პირველად რაღაც კონკრეტულის არსებობა-არარსებობის მაგალითზე უნდა მოვახდინოთ ცნობიერების რეფლექსია, რადგანაც „წმინდა“ არსებობა-არარსებობა თავისთავად არ გვეცხადება, არცერთი სახის ჭვრეტაში უშუალოდ არ გვეძლევა. რისი არსებობა-არარსებობის მიმართ იქნება ცნობიერების წარმართვა ყველაზე უფრო სანდო და საიმედო, ანუ ცხადი და ნათელი? რისი არსებობა-არარსებობის „ჭვრეტა“ ასეთი, ანუ ყველაზე უფრო უშუალო და „ახლობელი“? პარმენიდეს მოძღვრების სახით, ფილოსოფიურ აზროვნებას, პირველ რიგში საკუთარი თავი წარმოუდგა ასეთ რეალობად და მას დაუკავშირა (მასთან გააიგივა) ჭეშმარიტი არსებობა. თუმცა, პარმენიდეს სასახლოდ უნდა ითქვას, რომ მასთან ნაკლებად შეიმ-

ჩნევა ე.წ. „ფსიქოლოგიზმი“, რისი ბრალდებითაც, უკვე ახალ დროში, დეკარტის „ჩოგიტო“-საც კი იწუნებდა კანტი.

არსებობის რაობის გარკვევის გზაზე, ცნობიერების (როგორც აზროვნების) მიერ საკუთარ არსებობაზე ყურადღების შეჩერება, მისთვის გარკვეული „პრიორიტეტის“ მინიჭება, როგორც ყველაზე მახლობელისა და ცხადი მოცემულობისათვის, სულაც არ იყო და არც ახლაც გასაკვირი და გაუგებარი. უცნაური ის აღმოჩნდა, რომ მრავალი საუკუნის მანძილზე და არაერთგზისი მცდელობის მიუხედავად, ფილოსოფიური აზროვნება ბოლომდე ვერ გაერკვა და ვერ დარწმუნდა, თუ რას ნიშნავს და უმთავრესად რაში გამოიხატება მისი არსებობა-არარსებობა. არც ისე ადვილი და მარტივი გამოდგა ცნობიერების მიერ საკუთარი არსებობისათვის ზუსტი სახელის მოძებნა და მასში დარწმუნება. მით უმეტეს გაუჭირდა მას ზოგადად არსებობის, საერთოდ ყოფიერების, როგორც ასეთის (სუბსტანციური, მეტაფიზიკური არსის) მიგნება, მისი სახელდება და მასში დაჯერებულობის შენარჩუნება.

ხან რა სახელი უწოდა ცნობიერებამ საკუთარ არსებობას და ხან რა, მოყოლებული პარმენიდედან ეგზისტენციალური ფილოსოფიის ჩათვლით. ძალიან მოკლედ თუ ვიტყვით, პარმენიდედსთვის **ჭეშმარიტი აზროვნება**, ეს არის აზროვნება არსებობის შესახებ, მისი უზოგადესი ასპექტით (ანუ, არა მისი გრძობად-აღქმადი სახით, რაც დროებითია და წარმავალი, არამედ მარადიული ყოფიერების სახით, რაც არსებობის მეტაფიზიკურ განზომილებას გულისხმობს). აზროვნება ჭეშმარიტად არსებულია მაშინ და მხოლოდ მაშინ, როდესაც ის მიმართულია საერთოდ არსებობის გარკვევაზე, „ფიქრობს“ ყოფიერებაზე, როგორც სუბსტანციურ არსზე. ხოლო სუბსტანციური ყოფიერება ეს არის, გრძობად სინამდვილეზე ამადლებული აბსტრაქტული აზროვნება, რომელიც საკუთარ თავს „იაზრებს“, როგორც უეჭველად არსებულს, რაც ამავე დროს მისი ჭეშმარიტების საბუთი და გამოხატულებაა (3).

პარმენიდედმ როგორც შეძლო ისე გვითხრა თავისი სათქმელი: „არსი არის, არარსი არ არის“. სადაც, არსში იგულისხმება მარადიულ არსებობაზე „მოაზროვნე ცნობიერება“, რო-

მელსაც არარსის არა თუ გააზრება, მისი უბრალო წარმოდგენაც კი არ შეუძლია. შეიძლება ითქვას, რომ პარმენიდესთან უკვე გვაქვს ინტუიციური მიხვედრა იმისი, რომ ფილოსოფიური აზროვნების მიერ ზოგადად არსებობის შესახებ და პირველ რიგში, საკუთარი არსებობის შესახებ კითხვის დასმა გარდაუვალია. იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც ცნობიერებას შეიძლება ეჭვი შეჰქონდეს საკუთარი თავის ჭეშმარიტ არსებობაში. დეკარტის „ჩოგიტო“-ში, ეს ყველაფერი, ინტუიციური წინათგრძნობიდან ლოგიკურ სიცხადემდეა დაყვანილი (თუმცაღა დეკარტი პარმენიდეს არ ასახელებს).

პარმენიდე ერთი მხრივ, ჭეშმარიტი აზროვნების შესაძლებლობის და მისი რეალური მოცემულობის ცხადყოფას ცდილობდა ლოგიკის ძირითადი (იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის) კანონების უნებური გამოყენებით და მათზე ჯერ კიდევ ბოლომდე ჩამოუყალიბებელი წარმოდგენის დახმარებით, ხოლო მეორე მხრივ, ჭეშმარიტი აზრის შესატყვისის ობიექტური რეალობის უეჭველი დაშვების მოთხოვნის გზით, ცდილობდა სუბსტანციურ ყოფიერებამდე მისვლას. ეს უნდა იგულისხმებოდეს, პარმენიდეს ასევე ცნობილ დებულებაში: „ერთი და იგივეა ჭეშმარიტი აზრი და ის, რის შესახებაც ეს აზრია გამოთქმული“. ანუ ერთი და იგივეა ის რაც სწორად (ლოგიკის ძირითადი კანონების დაცვით, წინააღმდეგობის გარეშე) მოიაზრება და ის რაც ნამდვილად არსებობს. ასეთად კი რა შეიძლება პირველ რიგში მივიჩნიოთ? რა თქმა უნდა თავად აზრი, ფიქრობს პარმენიდე. მაგრამ არა ყოველგვარი (ან ნებისმიერი) აზრი, რომელიც ჩვენს სუბიექტურ გონებას შეიძლება ახასიათებდეს, არამედ განსაკუთრებული და პარმენიდესთვის ერთადერთი აზრი, რომელიც მიმართულია არა რაიმე კონკრეტულის არსებობის შესახებ, არამედ საერთოდ არსებობის, ზოგადად არსებობის, როგორც ასეთის შესახებ. ეს ის წერტილია სადაც, პარმენიდეს მიხედვით, შეუძლებელია ასეთი აზრი და ის რის შესახებაც ის არის მიმართული (ანუ ამ ტიპის აზროვნება და მისი არსებობა), არ დაემთხვეს ერთმანეთს. პარმენიდეს მოძღვრების ერთ-ერთი სერიოზული მკვლევარის, ალ. დობროხოტოვის სიტყვებით

რომ ვთქვათ, ყოფიერების, როგორც აზროვნების და აზროვნების, როგორც ყოფიერების ერთი და იგივეობის ლოგიკური ექსპლიკაცია, პარმენიდესთან ასეთ სახეს იღებს: „Бытие есть мысль о бытии, а мысль о бытии есть бытие (этот вывод устанавливает логическую невозможность для мысли о бытии, и только для такой мысли, не иметь соответствующего ей объекта в реальности; или другими словами, этот вывод обнаруживает сущность, которая включает в себе необходимость своего существования); данное тождество отрицает раздельность субъекта и объекта и вообще всякую раздельность, потому что в чистом бытии нет ничего, что могло бы его раздвоить“ (4).

პარმენიდესგან განსხვავებით, დეკარტმა ყურადღება გაამახვილა და უშუალოდ მიუთითა იმაზე, რომ თვითონ აზროვნების მუშაობის, როგორც ცხადად მოცემული (და გნებავთ სუბიექტურად განცდადი, თუმცა დეკარტის „კოგიტო“-სთვის კონკრეტული სუბიექტის განცდებს არა აქვს არსებითი მნიშვნელობა) პროცესის უარყოფაა შეუძლებელი თავად აზროვნების მეშვეობით (სხვა გზას და საშუალებას კი ცნობიერება უბრალოდ არ იცნობს), რადგანაც ნებისმიერი ასეთი მცდელობა, თავადაც აზროვნებას წარმოადგენს და ისევ მის არსებობას ადასტურებს. აზროვნების მიერ საკუთარ არსებობაში ეჭვის შეტანა თავადაც აზროვნებაა, მაშინ როდესაც ეჭვის შეტანა, ვთქვათ ჩემს სეირნობაში, თავად სეირნობა არ არის, ვერც იქნება და არც მოითხოვს მას (რის გამოც პიერ გასენდის ცნობილი მაგალითი: „ვსეირნობ, მაშასადამე ვარსებობ“, მიმართული დეკარტის „ჩოგიტო“-ს წინააღმდეგ, მიზანს ვერ აღწევს). ამიტომ იყო, რომ დეკარტი თავის „ჩოგიტო“-ს ლოგიკურ (სილოგისტურ) დასაბუთებად, დედუქციურ დასკვნად კი არ განიხილავდა, არამედ ინტუიციად, ანუ გარკვეული მოვლენის უშუალო ჭვრეტად, რაიმეს „პირდაპირ დანახვად“. დეკარტი მიიჩნევდა, რომ „კოგიტო“, საერთოდ გონებისათვის და არა მხოლოდ რომელიმე კონკრეტული სუბიექტისთვის, საერთოდ ცნობიერებისთვის, როგორც ზოგადად აზროვნებისთვის არის „თვითცხადი“ მოცემულობა. მიუხედავად ამი-

სა, შემდგომში კანტმა მაინც, სწორედ ეს ჩაუთვალა დეკარტს ნაკლად, რომ თითქოს „კოგიტო“ კონკრეტული სუბიექტის გამოცდილების ფარგლებიდან ვერ გადის და ტრანსცენდენტალურ სუბიექტამდე ვერ მალლდება. სწორედ იმიტომ, რომ ლოგიკურ დასაბუთებას და ასე მიღებულ ცოდნას კი არ წარმოადგენს (ლოგიკის ძირითადი კანონების გამოყენებას კი არ ეფუძნება), არამედ ინტუიციური გზით მიღებულ ცოდნას (გამოცდილებას). თანაც არა გრძნობადი ჭვრეტის მეშვეობით, არამედ ინტელექტუალური ინტუიციის, როგორც რაციონალური ჭვრეტის მეშვეობით მიღწეულ ცოდნას (რასაც კანტი არ აღიარებდა და შეუძლებლად თვლიდა მეცნიერული სახის ცოდნის მიღწევას ინტელექტუალური ინტუიციის მეშვეობით).

საერთოდ, ადამიანისგან, როგორც სუბიექტისაგან დამოუკიდებელ რეალობას (ვითარებას, ხდომილებას), თავისთავადი (ანუ ადამიანის გარეშე) არსებობა-არარსებობის კუთხით რომ ვერ „გავზომავთ“, ეს ჯერ კიდევ ე. წ. „სოფისტებთან“ გაცნობიერდა მთელი სიმწვავეთ, როდესაც პროტაგორამ ადამიანი გამოაცხადა ყველა საგანთა, როგორც არსებობის ისე არარსებობის „საზომად“ (5).

შემდგომში, არსებობა-არარსებობის კატეგორიას ამ კუთხით, ყველაზე მეტი ყურადღება კანტმა მიაქცია (ბერკლის ფილოსოფიიდან „ამოსვლით“ – **ესსე ესტ პერციპი**) და დაასკვნა, რომ არსებობა არ შეიძლება ჩაითვალოს საგნის „თვისებად“, სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი, „თავისთავადი“ სინამდვილის რაიმე „ნიშნად“ (მითუმეტეს არსებით ნიშნად. ამ ასპექტით პროტაგორა ნამდვილად უნდა მივიჩნიოთ კანტის ერთ-ერთ შორეულ მაგრამ, უმნიშვნელოვანეს და ბევრის მიმცემ წინამორბედად). აქედან გამომდინარე ამბობდა კანტი, რომ „საგნის ცნებაში, ამ საგნის არსებობა არ შედის“. რაიმეს, ჩემგან დამოუკიდებელ, რეალურ არსებობაზე დასკვნა მისი ცნების ანალიზით (თვით ღმერთის ცნების ჩათვლით), თავის მოტყუებაა, რადგანაც კანტისთვის მარტოოდენ მოაზრება (რაც არ უნდა ლოგიკურად არაწინააღმდეგობრივი და გამართული ჩანდეს იგი) არასოდეს იქნება საკმარისი

სი, მოაზრებულის რეალობად გამოცხადებისათვის. აუცილებელია მისი „მოცემულობა“ გრძნობადი ჭვრეტის ფორმებშიც (დროსა და სივრცეში), მისი წვდომა და „შემომნება“ შეგრძნებებსა და აღქმებში. ამიტომაც თვლიდა კანტი, რომ რაიმეს არსებობის ან არარსებობის მტკიცება, ეს არის მისდამი ჩემი, როგორც სუბიექტის დამოკიდებულება, პოზიცია, განცდა: „მე მგონია“, „მე მიმაჩნია“, „მე ვთვლი“, „მე ვფიქრობ“ (ანუ ეს „ჩემი დაშვებაა“), რომ „ნივთი თავისთავად“ არსებობს (ან არ არსებობს) ჩემი ცნობიერებისგან დამოუკიდებლად. და ეს არის უკვე რწმენის (და ამიტომაც თავისუფლების) სფერო და არა ცოდნის (და ამდენად აუცილებლობის) სფერო. ჩვენმა ცნობიერებამ, ცოდნის დონეზე, სხვაგვარი არსებობა არ იცის (და ვერც „გაიგებს“ და დაიჯერებს მისი შინაგანი და თანდაყოლილი ბუნებიდან გამომდინარე), გარდა რაიმეს მოცემულობისა შეგრძნებებში და აღქმებში, და მისი მოწესრიგებისა განსჯის კატეგორიების მეშვეობით.

კანტის პოზიციას ბოლომდე თუ გავავრცობთ, ადვილად შეიძლება მივიდეთ იმ დასკვნამდე, რომ გარე სინამდვილის არსებობა, ცნობიერებას თავისი საკუთარი არსებობის განცდის ანალოგიურად ესმის (კანტთან ეს არა მარტო ცნობიერების გარეთ არსებულ ფიზიკურ სფეროზე ვრცელდება, არამედ ე.წ. „თავისთავად ნივთებზეც“, როგორც ერთგვარ მეტაფიზიკურ სამყაროზე). ყველაფრის არსებობა-არარსებობის ჭრილში დანახვა, ტრანსცენდენტალური ცნობიერების „მუშაობის“ აპრიორული პირობაა. თუ რაიმე აქვს ტრანსცენდენტალურ ცნობიერებას თანდაყოლილი და აპრიორული, პირველ რიგში ეს ითქმის, მის მიერ ყოველივეს (ობიექტურის თუ სუბიექტურის, ფიზიკურის თუ მეტაფიზიკურის) არსებობა-არარსებობის „სათვალთ დანახვაზე“.

ერთ სტატიაში აზროვნებისა და არსებობის ურთიერთ მიმართების საკითხის უფრო ვრცელი მიმოხილვა ფიზიკურად შეუძლებელია. ამ საკითხის უფრო ფართო კვლევას, შემდგომი შრომები მიეძღვნება. ამ ეტაპზე, მცირე შეჯამების სახით შეიძლება ითქვას, რომ პარმენიდესთან დასმულმა პრობლემამ აზროვნებისა და არსებობის ურთიერთ მიმართების, მათი

გარდაუვალი გადაკვეთის მტკიცების შესახებ, გამოიარა ფილოსოფიური აზრის ოცდახუთსაუკუნოვანი ისტორია თავისი სხვადასხვა ინტერპრეტაციებით. თითქმის ყველა დიდ მოაზროვნესთან, მეტ-ნაკლები სიმწვავეთ იდგა საკითხი იმის შესახებ, შეუძლია თუ არა „წმინდა“ ლოგიკურ აზროვნებას, მხოლოდ საკუთარ ძალებზე დაყრდნობით, მოგვცეს დამაჯერებელი დასაბუთება რაიმეს უეჭველი, ობიექტური არსებობის შესახებ. თუნდაც ეს იყოს თავად აზროვნების, როგორც ასეთის, ობიექტური და უეჭველი არსებობის ცხადყოფა. რიგი ბუმბერაზი ფილოსოფოსებისა, ამ კითხვას დადებით პასუხს სცემდა, ისე როგორც მეორე რიგი, ასევე ბუმბერაზი მოაზროვნეებისა, ამ კითხვას უარყოფითად პასუხობდა **(6)**.

აქვე არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ აზრისა და არსის ურთიერთ მიმართების საკითხის განსაკუთრებული მნიშვნელობა, საერთოდ ფილოსოფიური აზროვნების, როგორც დამოუკიდებელი დისციპლინის დაფუძნებისა და მისი შემდგომი ჩამოყალიბების საქმეში. კერძოდ, ფილოსოფიურ აზროვნებას, როგორც დამოუკიდებელ დისციპლინას (განსხვავებულს კერძო მეცნიერებებისგანაც და ასევე რელიგიურ-მითოლოგიური წარმოდგენებისგანაც), საკუთარი არსებობა რომ გაემართლებინა, იმთავითვე უნდა მოენახა სამყაროს რაღაც ახალი განზომილება, რომელიც უშუალოდ მისი კვლევის ობიექტი იქნებოდა.

სამყაროს ერთ-ერთ ასეთ განზომილებად, პარმენიდეს ფილოსოფიის სახით, მას წარმოუდგა სინამდვილის ობიექტური და სუბიექტური სფეროების გარდაუვალი გადაკვეთის, ურთიერთ თანხვედრის „წერტილი“, როგორც აზროვნების მიერ საკუთარი, ობიექტური არსებობის უეჭველობის გაცნობიერება.

სინამდვილის ურთიერთ განსხვავავებული სფეროების: აზროვნების და მისგან დამოუკიდებელი საგნების არსებობის ფაქტი, ეჭვს არ იწვევდა. კერძომეცნიერული შემეცნება და ცოდნა, უშუალოდ ცდამი მოცემულს, გრძნობად დაკვირვებას ეყრდნობოდა. რელიგიურ-მითოლოგიური ცნობიერება კი, თავის წარმოდგენებსა და შეხედულებებს ფანტაზიის მოშველიებით და ალოგიკურის დაშვებით აფუძნებდა. ფილოსოფი-

ური აზროვნების წინაშე ბუნებრივად დაისვა ამოცანა: თუკი მას ცნობიერების დამოუკიდებელ ფორმად ყოფნაზე ექნებოდა პრეტენზია, აუცილებელი იყო გრძნობადი დაკვირვებისა და ცდისეული მონაცემების მოშველიების გარეშე, ასევე ფანტაზიისა და ალოგიკურის დაშვების გარეშე, მხოლოდ ლოგიკური აზროვნების (ძირითადი კანონების ბოლომდე პრინციპული დაცვის) გზით, მიეგნო უეჭველი, ობიექტური ჭეშმარიტებისათვის, როგორც აზრისა და არსის ურთიერთ მიმართების ახალი განზომილებისათვის.

პარმენიდემ ჩათვალა, რომ აღმოაჩინა ასეთი ახალი განზომილება, არსისა და აზრის ერთმანეთთან დამთხვევის (მათი გაიგივების შესაძლებლობის) სახით, როგორც ობიექტური ჭეშმარიტება; რაც ლოგიკური (ანუ ზოგადი და არა ინდივიდუალური) აზროვნების მიერ საკუთარი ობიექტური არსებობის უეჭველი დასაბუთების შესაძლებლობაში დაინახა და როგორც შეძლო თავისი ეპოქის შესაბამისად, ისე ჩამოაყალიბა თავისი სათქმელი.

შემდგომში ამ პრობლემის მოგვარებას, უკვე მკაფიოდ გამოკვეთილ და საგანგებოდ გაცნობიერებულ საფეხურზე შეეცადა დეკარტი, ჰეგელი და სხვები. მათ მიერ, ამ საკითხის კვლევაში, არაერთი სერიოზული წინგადადგმული ნაბიჯის მიუხედავად, უნდა ითქვას, რომ ეს საკითხი დღესაც, კვლავ რჩება ერთ-ერთ განსაკუთრებულ, ე.წ. „მარადიულ“ (გარკვეული აზრით, ბოლომდე გადაუჭრელ) ფილოსოფიურ პრობლემად.

VAZHA NIBLADZE

THINKING AND EXISTENCE

ABSTRACT

In order to justify its own existence, philosophical thinking as an independent discipline (different from particular branches of science as well as religious-mythological ideas) from the very beginning had to find a new dimension of the universe which would become the immediate object of its study.

One of such dimensions of the universe presented in Parmenides' philosophy is the „point“ of unavoidable intercrossing and mutual coincidence of the objective and subjective spheres of the reality which thinking understands as comprehension of certainty of its own objective existence.

The fact of existence of different spheres of the reality – of thinking and objects independent of it – never caused any doubts. Particular scientific cognition and knowledge relied upon the given immediately in experience and upon the sensual observation. Religious-mythological consciousness established its ideas and opinions with help of imagination and assumption of the illogical. Philosophical thinking faced the problem: if it had any claims to be an independent form of consciousness, it would be necessary to discover certain objective truth without referring to sensual observation and experience data as well as imagination and assumption of the illogical but only relying on logical thinking (keeping strictly to the principal laws) as the new dimension of interrelation of idea and the essence.

Parmenides thought that he discovered such objective truth; he saw that it was the possibility of indubitable argumentation of the objective existence of thinking by thinking itself and formulated it in the best way possible in his epoch: „Being alone is and nothing is altogether not“; „it is the same thing that can be thought and that can be“. The real essence, for Parmenides, is thinking about the essence (or existence in general) and the true idea is irrefutable comprehension by thinking of its existence as the real essence.

The problem given in Parmenides' philosophy regarding interrelation of thinking and existence and argumentation of their unavoidable intercrossing persisted through the 25 century history of philosophical thinking. Almost all great thinkers touched upon the issue whether „pure“ logical thinking itself, relying only on its own resources can give us a convincing argumentation concerning indubitable objective existence of something, even if it were demonstration of objective and indubitable existence of thinking as such. Some thinkers gave a positive answer to it, others – negative.

It can be said that this issue occupies a special place among the so-called eternal (and in a certain sense unsolvable) philosophical problems.

მიითითებული ლიტერატურა და შენიშვნები:

(1) როგორც სერგი დანელია შენიშნავს (და სამართლიანადაც), პარმენიდეძე (ჰერაკლიტეს, პითაგორელების და შემდეგ დემოკრიტეს ჩათვლით) იგულისხმებოდა, რომ ჩვენს გონებას შეუძლია შეიმეცნოს, გაიგოს გარესამყარო, აღმოაჩინოს მისი ძირი, „არხე“, პირველსაწყისი და ა. შ. ისე რომ სპეციალურად არ განიხილებოდა საკითხი, თუ როგორ მუშაობს ჩვენი გონება, აზროვნება. რატომ უნდა ვენდოთ მას. რის საფუძველზე უნდა დადგინდეს ჩვენი აზრების, წარმოდგენების, შეხედულებების სისწორე. ანუ არ იყო დადგენილი ლოგიკის (სწორი აზროვნების) კანონები. გაცნობიერებული არ იყო ამის აუცილებლობა.

პარმენიდეძს წინ გადაიშალა სხვადასხვა ურთიერთ საპირისპირო თეორიები მისი წინამორბედების (და თანამედროვეების) სახით. პარმენიდე იყო პირველი ვისთანაც მოხდა ამ საკითხის გაცნობიერება და პირვანდელი სახით, თავისებურად ჩამოყალიბდა სწორი აზროვნების ორი უმთავრესი პრინციპი, რომლებიც შემდგომში დამკვიდრდა იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონების სახელწოდებით. ვიდრე ლოგიკის ფარგლებში ვიქნებით და არ გადავალთ მეტაფიზიკის სფეროში, პარმენიდეძს ცნობილი დებულებები: „არსი არის“ და „არარსი არ არის“, უნდა გავიგოთ შემდეგნაირად – თუ რაიმე არსებულია, მასზე უნდა ვთქვათ, რომ არსებულია, ხოლო რაც არარსებულია, მასზე უნდა ვთქვათ, რომ არარსებულია.

აქ სერგი დანელიას აზრით (განსხვავებით ცელერის მოსაზრებისაგან), პარმენიდე იმას კი არ ადგენს, რა არსებობს და რა არ არსებობს, არამედ იმას, რომ არსებულზე არსებულის თქმით, და არარსებულზე არარსებულის თქმით, ჩვენ სწორ, ჭეშმარიტ აზროვნებასთან გვაქვს საქმე. ვიცავთ იგივეობის და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონებს **(იხ. სერგი დანელია, ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, თსუ 1983 წ., გვ. 492-493).**

დღეისათვის უფრო გასაგებ ენაზე თუ ვიტყვით, პარმენიდეს ზემოხსენებული დებულებები ლოგიკის ფარგლებში ნიშნავს შემდეგს: „არსი არის არსი“ და „არარსი არის არარსი“. ხოლო იმის მტკიცება, რომ არსი ნამდვილად არსებობს და არარსი ნამდვილად არ არსებობს, სცილდება საკუთრივ ლოგიკის საზღვრებს და აღემატება მის ძალებს.

(2) რაც შემდეგ, სულ მალე იქცა სოკრატულ შემობრუნებად ადამიანისაკენ, როგორც თვითშემეცნება. რა იყო სოკრატულ თვითშემეცნებაში უპირველესი გასარკვევი? ცხადია ის, თუ რას ნიშნავს ადამიანი, როგორც არსებული. რაში მდგომარეობს ჭეშმარიტი ადამიანური არსებობა. რა არის სულის უკვდავება, ანუ არსებობის გაგრძელება. რას ნიშნავს ზოგადად არსებობის მარადიულობა და წარმავლობა და ა.შ. (საერთოდ, შემეცნებისთეორიული და ეთიკური პრობლემატიკის წინა პლანზე წამოწევა, არ ცვლის ონტოლოგიური პრობლემების განწყვეტის აუცილებლობას და უპირველეს მოთხოვნილებას. ცხადია ეს ეხება სოკრატულ ფილოსოფიასაც).

(3) მოგვიანებით არისტოტელესთან, აზროვნების აზროვნება დაერქმევა მას სახელად, როგორც ღვთაებრივი გონებისთვის დამახასიათებელი მოქმედება, რაც ამავე დროს მისი თვითმოდრაობის უნარსაც ნიშნავს. შემდგომში კი, ჰეგელის ფილოსოფიაში, აბსოლუტურ სულად გამოცხადდება, რომელიც საკუთარი თავის გაცნობიერების, როგორც ლოგიკური თვითშემეცნების გზაზე, საფეხურებად გაივლის ფიზიკურ, გრძნობად-აღქმად სამყაროს და საკაცობრიო ისტორიას.

(4) Доброхотов А. Л., Категория бытия в классической западноевропейской философии. Москва, МГУ 1986, стр. 9

(5) თევზაძე გურამ, ანტიკური ფილოსოფიის ისტორია. თბილისი, 2014, გვ. 102.

(6) ზოგადად არსებობის ცნების გააზრების სიძნელემ და მისდამი „საფუძვლიანმა ეჭვებმა“, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, ჯერ კიდევ სოფისტებთან იჩინა თავი, რის გამოც უკვე ნეოპლატონიკოსები მივიდნენ იმ დასკვნამდე, რომ „სუბსტანციური არსი“, რაც ყოველივეს საფუძვლად და განმსაზღვრე-

ლად მოიაზრება, წარმოდგენილ უნდა იქნას, როგორც არსებობა-არარსებობაზე „მაღლა“ მდგომი „ზე-არსი“, „ზე-ერთი“.

აქვე გვინდა ხაზი გავუსვათ იმ ფაქტსაც, რომ რელიგიაში (ქრისტიანობაში განსაკუთრებით) ღმერთი არსებობა-არარსებობაზე „მაღლა“ მდგომად კი არ მიიჩნევა, არამედ ყველაზე მეტად არსებულ ძალად, უეჭველად არსებულ ძალად. ეს საკუთრივ ფილოსოფიური აზროვნების სპეციფიკაა (თუნდაც გამბედაობა), რომ არსებობა-არარსებობის „გარეთაც“ გაიხედოს. რელიგიისთვის არარსებული ღმერთი, ღმერთი აღარ არის (გავიხსენოთ ფილოსოფიაში ღმერთის არსებობის თეორიული დასაბუთების მცდელობათა მრავალსაუკუნოვანი ისტორია. ამ კუთხით ფილოსოფია მართლაც არის რელიგიის პირდაპირი მოკავშირე და არა „მსახური“). ამასთან, თუ ღმერთი არსებობის უმაღლესი საზღვარია, როგორც ყველაზე მეტად არსებული, თვალხილული (გრძნობადი) სამყაროს ბოლო საზღვარი, რელიგიის მიხედვით, არარაზე გადის. ხოლო არარადან სამყაროს შექმნა, ქრისტიანული რელიგიის მიერ შეგნებული ალოგიკური დაშვებაა, რაც კრეაციონიზმის სახელით არის ცნობილი.

რაც შეეხება ფილოსოფიურ აზროვნებას, რელიგიური მსოფლმხედველობისაგან განსხვავებით, არარადან რაიმეს წარმოშობას იმთავითვე ეწინააღმდეგებოდა. ანტიკური ფილოსოფიის დევიზი იყო – „არაფრიდან არაფერი არ წარმოიშობა“. უფრო მეტიც, მაგალითად პარმენიდესთან, არარადან რაიმეს წარმოშობის შეუძლებლობაზე კი არ არის მხოლოდ საუბარი, არამედ, თავად არარას ყოველგვარი დაშვების (როგორც რეალურად ასევე ლოგიკურად) შეუძლებლობის დამტკიცების მცდელობას ვხვდებით. პირველ რიგში ამას ნიშნავს (და ასე უნდა გავიგოთ) პარმენიდეს ცნობილი დებულება – „არსი არის და არარსი არ არის“. არარა არამც თუ რეალურად შეიძლება არსებობდეს, არამედ მისი მოაზრებაც კი წინააღმდეგობრივია. პარმენიდეს აზრით, ჩვენი ცნობიერება მას ვერც კი წარმოიდგენს. „Именно критика понятия „небытие“ позволила Пармениду дать первое в истории западноевропейской философии развернутое доказательство своего учения. Тезис о

немыслимости и невыразимости небытия повлек за собой выводы, составившие суть элейской философии.“ (Доброхотов А. Л., Учение досократиков о бытии. Москва, МГУ 1980, стр. 5)

არარსის შესახებ განსხვავებულ პოზიციას იცავდა ჰეგელი ჰერაკლიტეს დიალექტიკური თვალსაზრისიდან ამოსვლით. ჰეგელისთვის, აბსტრაქციის უმაღლეს დონეზე, არსი და არარსი ერთი და იგივეა. ისინი გადადიან ერთმანეთში, თეზისისა და ანტითეზისის სახით. მათ შორის განსხვავება პირობითია და მხოლოდ გრძნობად სამყაროში უპირისპირდებიან ერთმანეთს. ცნებით დონეზე კი, აბსოლუტური იდეის საფეხურზე, მათი იგივეობა გვაქვს.

საერთოდ, არარას შესახებ კითხვის დასმა და მისი სპეციალური კვლევა, ეს არის რელიგიური ცნობიერების საზღვრების გადალახვის მცდელობა ფილოსოფიაში. პარმენიდესთან ეს ბოლომდე ვერ გაცნობიერდა. ჯერ არ იყო ფილოსოფიური აზროვნება ამისთვის მომწინფებული. ჰეგელთან ქრისტიანული რელიგიისა და იდეალისტური ფილოსოფიის საზღვრები „დაემთხვა“ ერთმანეთს და ფილოსოფიას (მეტაფორულად), ცნებებით „ოპერირებადი“ რელიგია დაერქვა სახელად (ცხადია ქრისტიანული რელიგია იგულისხმებოდა).

ჰაიდეგერმა არარას (და ყოფიერების) საკითხის ახლებური დასმით სცადა რელიგიური (ქრისტიანული) აზროვნების „იქით“ წასვლა. ჰაიდეგერის აზრით, ფილოსოფიამ უნდა იკვლიოს სწორედ ის, რაც სამყაროს არარსებული საფუძველია. მეცნიერება იკვლევს არსებულს, მყოფს. „მეტაფიზიკა კი (უსაფუძვლო, ანუ) არარას მიხედვით წარმართული აზროვნებაა. იგი მეცნიერებისაგან განსხვავებით, არსებულის სფუძველს თვითონ არსებულში კი არ ეძებს, არამედ მის საპირისპირო არ-არსებულში, არარაში“ (*კვარაცხელია ნაპო, ადამიანი და მეტაფიზიკა, გამ., „უნივერსალი“, თბილისი, 2005 წელი, გვ. 69*). ქრისტიანულმა რელიგიამ გააცნობიერა, რომ არსებული არ-არსებულიდან, არარადან იქმნება ღმერთის მიერ და აქ სვამს წერტილს არარას შესახებ. ჰაიდეგერი ამ სზღვრის იქით გასვლას და არარას „გაგებას“ ცდილობს, რისთვისაც (მისი აზრით) მეცნიერული ცნებები და კატეგორიები

(და არც რელიგიური „მცნებები“ და შეგონებები) არ გამოდგება (ყოველ შემთხვევაში არ კმარა). მის (არარას) გასაგებად საჭიროა მივმართოთ ე.წ. „ექსისტენციალებს“ – შინაგანი პასუხისმგებლობის, ზრუნვის, ძრწოლის და სხვა მსგავს განცდებს ჩვენი სულის სიღრმეში.

ქრისტიანული რელიგიური აზროვნებისთვის ბოლო ნერტილი – „არარა“, ჰაიდეგერთან ფილოსოფიის ძირითად საკვლევ სფეროდ ცხადდება. ამიტომაც, ჰაიდეგერისთვის, გარკვეული აზრით, ფილოსოფია „რელიგიის მეტაფიზიკაცაა“. თითქოს ფილოსოფია უფრო მეტად არის „მეტაფიზიკური ბუნების“, ვიდრე ქრისტიანული რელიგია (ცხადია ეს მხოლოდ პირობითად და გარკვეული დაზუსტებებით).

მეცნიერება მყოფის, გრძნობადად მოცემულის კვლევაა. რელიგია – გრძნობადი სამყაროს ზეგრძნობადი საფუძვლების აუცილებლობის გაცნობიერებაა. ეს ზეგრძნობადიც არსებულის, ოღონდ სხვაგვარად არსებული. დროისა და სივრცის გარეშე, იდეალური, მარადიული და ამდენად ყველაზე და ყველაფერზე მეტად არსებულია, რასაც რელიგიის ენაზე ღმერთი ეწოდება. კლასიკური ფილოსოფიური აზროვნება, სუბსტანციის (იგივე ფილოსოფიური ღმერთის) ძიებისას გარდა იმისა, რომ მას მიაწერდა არსებობის ყველაზე მაღალ ხარისხს (როგორც ეს ხდება რელიგიაში ღმერთის მიმართ), რელიგიისაგან განსხვავებით, სამყაროს საფუძველს არსებობა-არარსებობაზე „მაღლა“ მდგომაც აცხადებდა (ნეოპლატონიზმი, არეოპაგიტისა, ალეთოლოგია და სხვა).

ჰაიდეგერის მიერ არარას განხილვა სამყაროს იდუმალ საფუძველად, როგორც რელიგიური, ისე კლასიკური ფილოსოფიური ხედვისაგან განსხვავებულ მსოფლმხედველობრივ პოზიციას გვთავაზობს, ონტოლოგიურადაც და გნოსეოლოგიური კუთხითაც. ჰაიდეგერთან „არარა“ არაფრობას და სიცარიელეს არ ნიშნავს.

აქვე გვინდა შევეხოთ ჟან-პოლ სარტრის მცდელობას – სწორად გადმოეცა ჰაიდეგერის ფუნდამენტური ონტოლოგიის პათოსი, რაც დიდწილად უკავშირდება „არარას“ პრობლემის ახლებურად გააზრებას. ამ მხრივ აღსანიშნავია, რომ სარ-

ტრმა თავის მთავარ ფილოსოფიურ თხზულებას, „ყოფიერება და არარა“ დაარქვა სახელად. ფორმალურად ყველაფერი სწორად იქნა გაკეთებული. არარას თემა სპეციალურ განხილვას საჭიროებს ჰაიდეგერთან. ამიტომაც, სარტრმა სათაურშივე გაუსვა ხაზი არარას მნიშვნელობას და ნაცვლად სახელწოდებისა – „ყოფიერება და დრო“, რაც ჰაიდეგერის მთავარი ნაშრომის სათაურია, თავის ძირითად ფილოსოფიურ შრომას, „ყოფიერება და არარა“ დაანერა სათაურად. ამით იმაზე მიაწინა, რომ ყოფიერების საზრისის გასგებად, არარას გარკვევაა პირველ რიგში საჭირო, და არა დროის. მაგრამ მასთან, არარა მთლიანად ადამიანური ცნობიერების სპეციფიკური მოქმედების „შედეგად“ გამოცხადდა. გარკვეული აზრით, **ცნობიერება ხომ მართლაც ყოფიერების ერთგვარი ამბონია საკუთარი თავის წინააღმდეგ**, როგორც ყოფიერების არარად გადამქცევი, ყველაფრის „მაარარავებელი“ საკუთარი თავის ჩათვლით. სარტრთან ცნობიერება, ეს არის ყოფიერების თვითუარყოფის ეტაპი. რაც არარას სულ სხვაგვარი გაგებაა და პრინციპულად განსხვავდება ჰაიდეგერის მიერ ახლებურად გაგებული მეტაფიზიკისაგან. და საერთოდაც, სარტრის ონტოლოგიური კონცეფცია არანაირი მეტაფიზიკისთვის არ ტოვებს ადგილს.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიის და ლოგიკის განყოფილებამ

მეცნიერების ფილოსოფია

PHILOSOPHY OF SCIENCE



გურამ ნაჭყეია (თბილისი)

გურამ ნაჭყეია – იურიდიულ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი; ცნობილი იურისტი. მუშაობს სამართლის პრობლემებზე, აგრეთვე სამართლის ფილოსოფიის დარგში; გამოქვეყნებული აქვს რამდენიმე ნიგნი და მრავალი სამეცნიერო სტატია.

სამართალი მორალისა და პოლიტიკის კავშირის ფორმა

სამართალი მორალისა და პოლიტიკის კავშირის ფორმას, რადგან მორალი პოლიტიკაში უშუალოდ არ გადადის და, პირიქით, პოლიტიკა უშუალოდ არ გადადის მორალურ პრინციპებში.

ვფიქრობთ, მორალისა და პოლიტიკის კავშირის ფორმას სამართალი წარმოადგენს. მაგრამ, სამწუხაროდ, ამ დებულებას არსებითად ეწინააღმდეგება თანამედროვე რუსეთის იურიდიულ ლიტერატურაში თითქმის გაბატონებული ტერმინი „სამართლებრივი პოლიტიკა“, რომელიც სამართლისა და პოლიტიკის მექანიკური კავშირი უფროა, ვიდრე მათი რეალური კავშირურთიერთობა.

მხედველობაში გვაქვს ა. მალკოს და ვ. ტროფიმოვის ერთობლივი სტატია, რომელშიც ავტორები ფიქრობენ, ჩამოაყალიბონ „სამართლებრივი პოლიტიკის“ კატეგორია, რომელიც გამართლებულია, როგორც წარსულით, ისე თანამედროვეობით.

ავტორები ფიქრობენ, რომ „სამართლებრივი პოლიტიკა“ არის მეცნიერული კატეგორია, რომელიც ჩამოყალიბდა რუსეთში მე-19 -მე-20 საუკუნეების მიჯნაზე. ხსენებული ავტორები უთითებენ ს. მუროვცევზე, რომელიც „სამართლის პოლიტიკის“ მეცნიერებაზე მსჯელობდა, რომ სამართლის პო-

ლიტიკის საგანია ის, რაც უნდა იყოს, რისკენ უნდა ვისწრაფვოდეთ საზოგადოების სამართლებრივი მოწყობისა და სამართალშემოქმედების პრობლემატიკაში.

(7 გვ. 5) ხსენებული ავტორები ასახელებენ სხვა ისტორიულ წყაროებსაც, როცა „სამართლებრივი პოლიტიკა“ სამეცნიერო ბრუნვაში უკვე იყო, ხოლო სადღეისოდ ეს კატეგორია კვლავ უნდა აღვადგინოთ. მაგრამ, სამწუხაროდ, აქ ყველაფერი ნათელი არაა. მართლაც, რანაირად შეიძლება იურიდიული მეცნიერების ფარგლებში გადაწყდეს ისეთი რთული პრობლემა, როგორცაა კანონშემოქმედება? მით უფრო, „შემოქმედება“ ფილოსოფიური ცნებაა და, მაშასადამე, ფილოსოფიურ მიდგომას მოითხოვს. აქ ჩვენ შეგნებულად ვიყენებთ ტერმინს „კანონშემოქმედება“, რადგან სახელმწიფო სამართალს კი არ ქმნის, არამედ ნორმატიულ აქტს, კანონს, როგორც სამართლის გამოხატვის ფორმას. მართალია, ნორმატიული აქტი, თუ ის მართლაც შემოქმედებითი აქტის შედეგია, მიუახლოვდება სამართლის იდეას, მაგრამ პირდაპირი ლოგიკური გზით სამართლის გამოხატვას არ წარმოადგენს. აქედან გამომდინარე, ტერმინი „სამართალშემოქმედება“ ზუსტი არაა და ძირეულად ამახინჯებს პოლიტიკასა და სამართლის მიმართების პრობლემას, რადგან სამართალი არსებობს ობიექტურად, საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სფეროში, წინ უსწრებს სახელმწიფოს, როგორც პოლიტიკურ ხელისუფლებას. მართლაც, ჯერ ერთი, საკითხავია: არის თუ არა „სამართლებრივი პოლიტიკა“ დამოუკიდებელი კატეგორია, როგორც აზრის ერთ-ერთი ლოგიკური ფორმა? თუ ამ კითხვაზე დადებითად ვუპასუხებთ, მაშინ დადგება მეორე პრობლემა: რომელი მეცნიერების კატეგორიაა იგი?

დავინწყით პირველი საკითხის განხილვით. კერძოდ, არის თუ არა „სამართლებრივი პოლიტიკა“ დამოუკიდებელი კატეგორია, როგორც აზრის ერთ-ერთი ლოგიკური ფორმა? მართლაც, ცნობილია, რომ თეორიული აზრის ისეთი ლოგიკური ფორმა, როგორცაა ცნება, იყოფა ზოგადისა და კერძოს, გვარისა და სახის მიხედვით. მაგალითად, არსებობს დანაშაუ-

ლის ზოგადი ცნება და ცალკეული დანაშაულის ცნებები სისხლის სამართლის კერძო ნაწილის მიხედვით. კატეგორიას, როგორც თეორიული აზრის ერთ-ერთ ფორმას, ცნებისათვის დამახასიათებელი დაყოფა არ გააჩნია. ამიტომაც, რომ კატეგორიას უზოგადეს ცნებას უწოდებენ. მაგრამ, საქმე ისაა, რომ კატეგორია არა მარტო აზრის ლოგიკური ფორმაა, არამედ შემეცნების საშუალებაც, როცა შემეცნებელი სუბიექტი კატეგორიის გამოყენებით ამა თუ იმ სინამდვილეს უზოგადეს მხარეს გამოავლენს. ირკვევა, რომ კატეგორიას არც გვარი აქვს და არც სახე, (9 გვ.52-54) თუმცა არსებობს კატეგორიების გამოვლენის ფორმები; მაგალითად, ზომა არის თვისებრიობის და რაოდენობის კავშირის ფორმა. მაგრამ კავშირის წესით არსებობს მხოლოდ ზოგიერთი და არა ყველა კატეგორია. მაგალითად, მოვლენა, შემთხვევითობა კატეგორიებია, მაგრამ არა კავშირის ფორმები.(9 გვ. 392).

გასაგებია, რომ „სამართლებრივი პოლიტიკა“ თუ ის დამოუკიდებელი კატეგორიაა, კავშირის წესით არსებობს, რაკი აქ საქმე სამართლისა და პოლიტიკის კავშირს შეეხება. მაგრამ საქმე ის გახლავთ, რომ კავშირის წესით არსებულ კატეგორიებში არსებობს არა ორის კავშირი, როგორც ეს „სამართლებრივი პოლიტიკის“ ტრადიციულ გამონათქვამში იგულისხმება სამართლისა და პოლიტიკის კავშირის აღსანიშნავად, არამედ საქმე ეხება „მესამის“ ცნებას, როცა ეს მესამე ორი კატეგორიის კავშირს გამოხატავს. ზემოთ მოტანილი იყო ზომის კატეგორია, რომელიც თავისებრივისა და რაოდენობის კავშირის ფორმაა. ჩვენის მხრივ დავძენთ, რომ არსებობს, მაგალითად, ბრალის კატეგორია, რომელიც პასუხისმგებლობისპოზიტიური და ნეგატიური ასპექტების კავშირების ფორმაა; არსებობს ქმედების შემადგენლობა, რომელიც ამ ქმედების მართლზომიერებისა და მართლწინააღმდეგობის კავშირის ფორმაა; არსებობს პასუხისმგებლობისკატეგორია, როგორც თავისუფლებისა და აუცილებლობის კავშირის ფორმა და ა. შ.

ამრიგად, ტერმინი „სამართლებრივი პოლიტიკა“ დამოუკიდებელ კატეგორიას არ წარმოადგენს,

ჯერ ერთი, აქ ერთმანეთისგან გამიჯნული არაა პოლიტიკა, როგორც სახელმწიფო ხელისუფლების საქმიანობის სფერო, და სამართალი, როგორც საზოგადოების ერთ-ერთი ნორმატიული სისტემა. მეორეს მხრივ, ერთმანეთისგან არაა გამიჯნული კანონი, როგორც სამართლის გამოსატყვის ერთ-ერთი ფორმა, და თვით სამართალი, რომელიც წინ უსწრებს პოლიტიკურ ხელისუფლებას და წარმოადგენს ამ უკანასკნელის ორგანიზაციის იურიდიულ ფორმას. ამ პოზიციიდან გასაგებია, რომ სამართლებრივი სახელმწიფო სხვა არაფერია, თუ არა სამართლებრივად მოწყობილი და ორგანიზებული პოლიტიკური ხელისუფლება.

ამ დასკვნის მეთოდოლოგიურ საფუძველს წარმოადგენს საზოგადოების ღირებულებითი ცნობიერების ფორმების ურთიერთობა, როცა ზნეობა პოლიტიკაში უშუალოდ არ გადადის, და, პირიქით, ზნეობა პოლიტიკით განსაზღვრული ვერ იქნება. აქედან გამომდინარე, ისე ჩანს, რომ ზნეობა გადადის სამართალში, ხოლო ზნეობა პოლიტიკას სამართლის მეშვეობით უკავშირდება. მაშასადამე, სამართალი ზნეობისა და პოლიტიკის კავშირის ფრომაა. ეს იმას ნიშნავს, რომ სამართალი წინ უსწრებს პოლიტიკას. რაკი სამართალი ზნეობასა და პოლიტიკას ერთმანეთთან აკავშირებს. მოკლედ განვიხილოთ ეს საკითხიც.

ცნობილია, რომ არსებობს საზოგადოების ღირებულებითი ცნობიერების ფორმები, რომლებიც ერთმანეთთან მჭიდროდ კავშირ-ურთიერთობაში იმყოფებიან. იგულისხმება ზნეობა, ხელოვნება, რელიგია, სამართალი, პოლიტიკა და ა. შ. ისიც ცნობილია, რომ საზოგადოების ამ ღირებულებითი ცნობიერების ფორმებში ორი დაპირისპირებული კატეგორია არსებობს. მაგალითად, ზნეობაში ცნობილია სიკეთისა და ბოროტების კატეგორიები, ისევე როგორც არსებობს ხელოვნებაში მშვენიერებისა და სიმახინჯის დაპირისპირება, სამართლის სფეროში – მართლზომიერისა და მართლწინააღმდეგობის კატეგორიები, თუმცა არსებობს მათი კავშირის ფორმაც – ქმედების საკანონმდებლო შემადგენლობა, რომელიც აღწერილობითი, ფაქტის, მსჯელობაა და ამიტომ არც

მართლზომიერია და არც მართლსაწინააღმდეგო. არსებობს პოლიტიკურის შესატყვისი კატეგორიებიც – მეგობარი და მტერი (კარლ შმიდტის თეორია). ამ თეორიას საგანგებო ყუურადღება მიაქცია ამირან ბერძენიშვილმა, რომელიც პოლიტიკური ფილოსოფიის გამორჩეული მკვლევარია. ეს უკანასკნელი მოკლედ ალაგებს კარლ შმიდტის ნააზრევს პოლიტიკურის განსაკუთრებული კატეგორიების აღმოჩენის შესახებ. ირკვევა, რომ პოლიტიკურსაც უნდა ჰქონდეს და აქვს კიდევ საკუთარი კატეგორიები, რომლებიც პოლიტიკის არსებას გამოხატავენ. ასეთი კატეგორიები, რომლებიც პოლიტიკურის არსება შეადგენენ, არის მეგობრისა და მტრის განსხვავება. მაშასადამე, „მეგობარი“ და „მტერი“ პოლიტიკურის სპეციფიკური კატეგორიებია, რომლებიც განსხვავდებიან საზოგადოების ცნობიერების სხვა ღირებულებებითი ფორმების კატეგორიებისგან. არაა აუცილებელი, რომ პოლიტიკური მტერი მორალურადაც იყოს ბოროტი ან ესთეტიკურად მახინჯი. ამით კ. შმიდტს იმის თქმა უნდა, რომ პოლიტიკურის ეს კატეგორიები, ესე იგი, „მეგობარი“ და „მტერი,“ არ უნდა აგვერიოს მორალურის, ესთეტიკურის თუ ეკონომიკურის კატეგორიებში. უფრო მეტიც, ერთმანეთში არ უნდა აგვერიოს პირადი და საჯარო მტერი, რადგან პოლიტიკური აზრით მტერი – ეს შენი ხალხის მტერია, რომელიც არშეიძლება გიყვარდეს. ბიბლიური სენტენცია: „გიყვარდეს მტერი შენი“ მხოლოდ პირად მტერს ეხება და არა შენი ხალხის მტერს. ხალხი, ერი, რომელიც თვლის, რომ მას მტერი არ ჰყავს, არცაა პოლიტიკური ერთიანობა და არც სუვერენულია. სანამ ხალხი არსებობს პოლიტიკურის სფეროში, მან უნდა გადაწყვიტოს მეგობრისა და მტრის დადგენა-განსხვავება. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის წყვეტს პოლიტიკურ არსებობას. მით უფრო, რომ მეგობრისა და მტერის კატეგორიები განუყოფელია ომის ცნებისგან. ომი მომდინარეობს მტრობისგან, ხოლო ომი არის სხვისი კონკრეტული არსებობის უარყოფა პოლიტიკა გულისხმობს ომს, შეირადებულ ბრძოლას საგარეო თუ შიდა მტრთან, რომელიც უცხო ორიენტაციის მატარებელია. მხოლოდ ნამდვილ ბრძოლაში ვლინდება მეგობრისა და მტრის დაპირისპირება. თუმ-

ცა, კარლ შმიდტი, მეგობრისა და მტრის კატეგორიების დადგენისას, უპირატესობას ანიჭებს საგარეო ურთიერთობას, თუმცა არ გამოორიცხავს შიდა მტერს სამოქალაქო ომის პირობებში. იმის მიუხედავად, ამირან ბერძენიშვილის აზრით, კ. შმიდტის პოლიტიკური თეორია მრავალ საყურადღებო ასპექტს მოიცავს, მაგრამ მასში მაინც წამყვანია საგარეო პოლიტიკა და სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობანი, „მაშინ როდესაც პოლიტიკას, როგორც ადამიანთა უმთავრეს სფეროს, რომელიც მოწოდებულია ქვეყნის შიგნით ერთიანობის, სტაბილურობის, წესრიგისა და კეთილდღეობის დასამკვიდრებლად, ყურადღება თითქმის არ ექცევა. პოლიტიკურს ეს მხარეც აქვს და იგი არანაკლებ არსებითია, ვიდრე „მეგობარ-მტრის“ დაჯგუფების განსაზღვრა“. (1. გვ. 134-448).

ისმის კითხვა: თუ კარლ შმიდტი უფრო საგარეო პოლიტიკას ითვალისწინებს, ვიდრე საშინაოს, მაშინ საკმარისია თუ არა პოლიტიკურის არსების დასადგენად მხოლოდ „მეგობრის“ და „მტრის“ კატეგორიები? ეს კითხვა დასმული პრობლემის შემდგომ კვლევას არ გამოორიცხავს. მაგრამ რამდენადაც კარლ შმიდტი, თავის მხრივ არ გამოორიცხავდა შიდა პოლიტიკაში „მტრის“ არსებობას, მეტადრე სამოქალაქო ომის პირობებში, მაშინ პოლიტიკურის არსების დადგენაში „მეგობრის“ და „მტრის“ კატეგორიები მაინც ძალაში რჩებიან.

ამრიგად, არსებობს ღირებულებითი ცნობიერების ფორმები და მათი შესატყვისი დაპირისპირებული კატეგორიები: სიკეთე და ბოროტება – ზნეობაში, მშვენიერი და მახინჯი – ესთეტიკაში, მეგობარი და მტერი – პოლიტიკაში, მართლზომიერი და მართლსაწინააღმდეგო – სამართალში. აშკარაა, რომ საქმე ეხება შეფასებით კატეგორიებს, ხოლო თვით ღირებულებითი ცნობიერების ეს ფორმები გარკვეული იერარქიის წესით თანაარსებობენ. ამ თვალსაზრისით დავას არ იწვევს ის გარემოება, რომ ზნეობა საზოგადოებრივ ღირებულებათა იერარქიის სათავეში დგას. კერძოდ, სიკეთეზე უფრო მაღალი ღირებულება არ არსებობს ისევე, როგორც ხელოვნებაში „მშვენიერი“ სიკეთესთან ხდება ნაზიარევი, თუმცა ხე-

ლოვნებას თავისი სპეციფიკა აქვს და სინამდვილესთან ე. წ. მხატვრულის ფენომენითაა დაკავშირებული. საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ მეგობრისა და მტრის კატეგორიები გამოიხატებიან არა მარტო პოლიტიკურის სპეროში, არამედ ხელოვნებაშიც, ოღონდ მხატვრული აზროვნების ფორმებით. პროფ. ნიკო ჭავჭავაძე წერდა, რომ მხატვრული სახე არის გაადამიანურებული სინამდვილე. ხელოვნების ეს გაადამიანურებული ხასიათი მხოლოდ იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ მხატვრული სახეები ცოცხლობენ ადამიანის გულსა და გონებაში, იქცევიან მათ მეგობრებად თანამებრძოლებად შრომასა და ბრძოლაში, ან მტრებად, რომლებთანაც ბრძოლაა საჭირო. ხელოვნება სინამდვილის უბრალო ასლი კი არაა, არამედ მონოდებაა სილამაზის კანონების თანახმად მისი გარდაქმნისაკენ. (6. გვ.49).

გასაგები უნდა იყოს ის გარემოებაც, რომ ადამიანური ცხოვრების უკეთესობისკენ გარდაქმნის მონოდება არაა საკმარისი ადამიანის პრაქტიკული ცხოვრების გარდასაქმნელად, რის გამოც არსებობს ამ ცხოვრების გარდაქმნის ზნეობრივი ვალდებულებაც. ამ თვალსაზრისით სამართალი უკავშირდება ზნეობას, რადგან სამართალში ამოსავალია მართლზომიერი ქმედების ვალდებულება, რომელსაც სამართლის სუბიექტი პოზიტიური პასუხისმგებლობის მეშვეობით ასრულებს. მაშასადამე, ადამიანური ცხოვრების გარდაქმნა უკეთესობისკენ, ვიდრე ის ფაქტობრივად არის, საზოგადოების ღირებულებითი ცნობიერების ფორმების ზოგადი ამოცანაა, ხოლო ამ ამოცანას ყველა მათგანი სპეციფიკურად ასრულებს. ცხადია, ამ მხრივ სამართალი გამონაკლისს არ წარმოადგენს. კერძოდ, აქ ერთმანეთს უპირისპირდება „მართლზომიერის“ და „მართლსაწინააღმდეგოს“ კატეგორიები, თუმცა მათი კავშირის ფორმაც არსებობს: ქმედების საკანონმდებლო შემადგენლობა, რომლის პრაქტიკული განხორციელების გარეშე დანაშაულის ჩადენა შეუძლებელია. მართლაც, ქმედების საკანონმდებლოშემადგენლობის განხორციელება უკვე არა მართლზომიერი აქტი, მაგრამ იგი პირდაპირ ლოგიკური გზით არც მართლწინააღმდეგობაში არ გადადის. ამიტომაც

ქმედების შემადგენლობა მართლზომიერისა და მართლსაწინააღმდეგოს კავშირის ფორმა. ამ თვალსაზრისით მთლად ზუსტი არ ჩანს პროფ. იროდიონ სურგულაძის მტკიცება, რომ სამართალი სინამდვილეს ემსახურება არა შემეცნების, არამედ შეფასების მეშვეობით. (6. გვ. 17).მართალია, სამართალი ადამიანის ქმედების შეფასების საფუძველია და ეს შეფასება „მართლზომიერისა“ და „მართლსაწინააღმდეგოს“ დაპირისპირებით ვლინდება, მაგრამ საქმე სწორედ ისაა, რომ სამართალი არც შემეცნებისგან მოწყვეტილია შესაძლებელი. უკვე ითქვა, რომ ქმედების საკანონმდებლო შემადგენლობა ქმედების მართლზომიერისა და მართლსაწინააღმდეგოს კავშირის ფორმაა. ეს ნიშნავს, რომ ქმედების საკანონმდებლო შემადგენლობა არც მართლზომიერია და არც მართლსაწინააღმდეგო. მაშასადამე, იგი შეფასებითი მსჯელობა არაა, ამის მიუხედავად, რომ მასში გვხვდება შეფასებითი ნიშნებიც (მაგალითად, მნიშვნელოვანი ან არსებითი ზიანი). რაკი ქმედების საკანონმდებლო შემადგენლობა, როგორც წესი, შეფასებითი არაა, არამედ აღწერილობითი, ფაქტის მსჯელობაა, (8. გვ. 51-54), იგი ქმედების შეფასებას კი არ ესმახურება, არამედ მისი ფაქტობრივი არსებობის დადგენას, ხოლო ყოველივე ეს სისხლის სამართლის საქმეზე ჭეშმარიტების დადგენის პირობაა.

ამრიგად, ღირებულებითი ცნობიერების ფორმები (ზნეობა, ხელოვნება, რელიგია, სამართალი, პოლიტიკა) ადამიანთა ქმედების შეფასების საფუძველებს წარმოადგენენ. ამდენად, ისმის საკითხი მათი იერარქიის შესახებ. ამ მხრივ ზნეობისპირველადობა დავას არ უნდა ინვევდეს, რადგან, როგორც ზემოთ ითქვა, სიკეთეზე უფრო მაღალი ღირებულება არ არსებობს. მაგრამ ამჯერად გვინდა ყურადღება მივაქციოთ ზნეობის, პოლიტიკასა და სამართლის მიმართების პრობლემას. კერძოდ, გადადის თუ არა ზნეობა პირდაპირი ლოგიკური გზით პოლიტიკაში? უფრო ნათლად რომ ვთქვათ, არსებობს თუ არა ზნეობისა და პოლიტიკის პირდაპირი ლოგიკური კავშირი, თუ ეს კავშირი გაშუალებულია სხვა რომელიმე ნორმატიული სისტემით? ამ კითხვაზე პასუხისთვის მივმართოთ

იმანუელ კანტის მსჯელობას იმის შესახებ, თუ როგორ შევაერთოთ მორალი და პოლიტიკა? ი. კანტის აზრით, პოლიტიკა ამბობს: – „იყავ ბრძენი, როგორც გველი,“ ხოლო მორალი უმატებს: „და წმინდა, როგორც მტრედი.“ ამ თვალსაზრისით მორალსა და პოლიტიკას შორის დავაა. პატიოსნება პოლიტიკაზე უკეთესია, ხოლო პოლიტიკა ადამიანთა მართვის ხელოვნებაა, რომელიც თავის თავში პრაქტიკულ სიბრძნეს განასახიერებს. კანტის მტკიცებით, მე შემოძლია წარმოვიდგინო მორალური პოლიტიკოსი, რომელიც ადგენს პოლიტიკის პრინციპებს, რაც თავსდებადია მორალთან, მაგრამ არ შემოძლია წარმოვიდგინო პოლიტიკური მორალისტი, რომელიც მორალს სახელმწიფო ინტერესებზე ააგებს. (5. გვ. 288-306). აქედან გამომდინარე, კანტის წინაშე დადგა მორალისა და პოლიტიკის თავსებადობის პრობლემა. როგორ შევაერთოთ მორალი და პოლიტიკა? ისე ჩანს, რომ მორალი პოლიტიკის სფეროში, როგორც წესი, პირდაპირი ლოგიკური გზით არ გადადის. ეს იქედან ჩანს, რომ კანტი პოლიტიკურ მორალისტს უწოდებს იმას, ვისაც ხარები ურემზე უკან მიუბამს. მაშასადამე, შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ მორალი პოლიტიკასთან პირდაპირ ლოგიკურ კავშირში არაა. ამ გარემოებას თავის დროზე ყურადღება მიაქცია არსენ გულიგამ, რომელმაც კანტის შემოქმედებას მშვენიერი ნაშრომი უძღვნა. ავტორი ეხება მორალისა და პოლიტიკის თავსებადობის პრობლემას ი. კანტის მიხედვით. აქ ორი შესაძლო ვარიანტი არსებობს: ან მორალი შევუთავსოთ პოლიტიკის ინტერესებს, ან პოლიტიკა დავუქვემდებაროთ მორალს. პირიქით, პირველ ვარიანტს ირჩევს „პოლიტიკური მორალისტი,“ იგი იწყებს იქ, სადაც ჩერდება მორალური პოლიტიკოსი, რადგან პოლიტიკური მორალისტს ურემზე ხარები უკან მიუბამს. აქედან გამომდინარე, არსენ გულიგას აზრით, კანტი ფიქრობდა, რომ მორალის და პოლიტიკის ნამდვილი ერთობა შესაძლებელია მხოლოდ სამართლის საფუძველზე, რომლის საწინდარია საჯაროობა. (3. გვ. 262). მართლაც, ნაშრომში „საყოველთაო მშვიდობისთვის“ ი. კანტი სამართალს პოლიტიკის შემზღვეველ საშუალებად

წარმოსახავს. აქ კანტის მხედველობაში აქვს საერთაშორისო ურთიერთობები და მათი სამართლებრივი მხარე, მაგრამ ი. კანტის მთელი ეს მსჯელობა დაიყვანება იმის მტკიცებაზე, რომ მორალისა და პოლიტიკის პირდაპირი ლოგიკური კავშირი არ არსებობს, რადგან მორალი ჯერ უკავშირდება სამართალს, ხოლო სამართალი მორალს პოლიტიკოსთან აკავშირებს. გამოდის, რომ სამართალი მორალსა და პოლიტიკის კავშირის ფორმაა. რაკი „კავშირის ფორმის“ სახით შეიძლება არსებობდეს კატეგორია, როგორც თეორიული აზრის ლოგიკური ფორმა, მაშინ საქმე ეხება კატეგორიას. მაგრამ საკითხავია: რომელი მეცნიერების კატეგორიაა სამართალი, როგორც მორალისა და პოლიტიკის კავშირის ფორმა? გასაგებია, რომ ეს არ იქნება იურიდიული მეცნიერების კატეგორია, ვითარაც „სამართლებრივი პოლიტიკის“ გამოხატულება, როგორც ამას ფიქრობენ რუსეთში. ეს არ იქნება არც პოლიტოლოგიის კატეგორია, რადგან პოლიტოლოგია კერძო მეცნიერებაა და საკუთარი საზღვრის ფარგლებში „სამართლებრივი პოლიტიკის“ ცნებას ვერ ააგებს. აქედან გამომდინარე, სამართალი, როგორც მორალისა და პოლიტიკის კავშირის ფორმა, ფილოსოფიურ სიბრტყეზე გადადის, რადგან მორალი ეთიკის სფეროა, ხოლო მორალისა და პოლიტიკის კავშირის ფორმა ეთიკის სფეროშიც ვერ ეტევა და ამიტომ ზოგადფილოსოფიური მსჯელობის საგანია.

ამრიგად, ამკარაა, რომ სამართალი, როგორც მორალისა და პოლიტიკის კავშირის ფორმა, წინ უსწრებს პოლიტიკას, რადგან მორალი ჯერ სამართალს უკავშირდება, ხოლო სამართლის მეშვეობით – პოლიტიკასაც. მაშასადამე, ჯერ სამართალია, ხოლო შემდეგ – პოლიტიკა. ეს კი ეწინააღმდეგება გაბატონებულ თვალსაზრისს, რომ ჯერ პოლიტიკაა, ხოლო შემდეგ – სამართალი. აქ იგულისხმება სახელმწიფო, როგორც პოლიტიკური ხელისუფლება, რომელიც „სამართალმემოქმედების“ მეშვეობით ქმნის სამართალს. ამ პოზიციიდან ჯერ პოლიტიკაა, ხოლო მერეა სამართალი, როგორც პოლიტიკის განხორციელების საშუალება. მაგალითად, ნ. ზაგოროდნიკოვის აზრით, სისხლისსამართლებრივი პოლიტიკა –

ესაა ურთიერთობა კლასებსა და ეროვნებათა შორის, სოციალურ ჯგუფებს თუ საზოგადოებასა და პიროვნებას შორის, რასაც თავისი შინაარსად აქვთ დანაშაულების წინააღმდეგ ბრძოლაში საბჭოთა მოქალაქეების მონაწილეობა. (4. გვ. 8). ასეთივე პოზიცია ეკავა მ. კოვალიოვსაც. მისი აზრით, დანაშაულთა წინააღმდეგ ბრძოლა – ეს სახელმწიფოს საქმიანობის ერთ-ერთი განსაკუთრებული სფეროა. საბჭოთა სახელმწიფოს შინაგანი პოლიტიკის მნიშვნელოვანი ელემენტი. ეს ნიშნავს, რომ პოლიტიკა საზოგადოებრივი ცხოვრების უფრო ფართო სფეროა, ვიდრე სისხლის სამართლი. ავტორი, მთელ რიგ პრინციპს, რომელიც სისხლის სამართლის სფეროში მოქმედებს, სისხლის სამართლის პოლიტიკის პრინციპად აცხადებს. (6. გვ.). და მაშინ გაუგებარია, თუ რა რჩება სისხლის სამართალს, როგორც სამართლის დარგს, საკუთარი შინაარსისა და ფორმის სახით? ბოლოს და ბოლოს, სამართალი ხომ პოლიტიკა არაა და, პირიქით პოლიტიკა არაა სამართალი, იმის მიუხედავად, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრების ეს ორი სფერო მჭიდროდ უკავშირდებიან ერთმანეთს. რაც მთავარია, ყველა მკვლევარი, ვინც სამართლებრივ პოლიტიკაზე მსჯელობს, არსებითად პოლიტიკის პირველადობის პრინციპს ემყარება. ჯერ არის პოლიტიკა, როგორც დანაშაულთა წინააღმდეგ ბრძოლის სახელმწიფოს სტრატეგია, ხოლო სამართალი ამ პოლიტიკური სტრატეგიის პრაქტიკული განხორციელების საშუალებას წარმოადგენს. ამაზე მეტყველებს ნ. ბელიაევის პოზიციაც, რომლის თანახმად, სისხლისსამართლებრივი პოლიტიკა არის სახელმწიფოს საკანონმდებლო და კანონგამოყენებითი ორგანოების საქმიანობის ძირითადი მიმართულებანი სისხლის სამართლის კანონმდებლობის ზოგადი დებულებების გამოსამუშავებლად, დასჯად ქმედებათა წრის დასადგენად და სასჯელის სახით განსაზღვრული სანქციების დასადგენად. (2. გვ. 23-31). ავტორი ეხებოდა სისხლის სამართლის პოლიტიკის პრინციპებს და ამტკიცებდა, რომ სისხლის სამართლის პოლიტიკის პრინციპებსა და საბჭოთა სისხლის სამართლის ერთსახელიან პრინციპებს შორის არავითარი

განსხვავება არ არსებობს. აქ რეალურია ის საფრთხე, რომ პოლიტიკამ, როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრების დამოუკიდებელმა სფერომ, ჩაყლაპოს სისხლის სამართალი, როგორც სამართლის დამოუკიდებელი დარგი, რაც, თავის მხრივ, სამართლის შეფარდებითი დამოუკიდებლობის ლოგიკურ უარყოფას წარმოადგენს. ეს უეჭველი სიძნელეა და „სამართლებრივი პოლიტიკის“ უფრო ფხიზელი ანალიზის საჭიროებაზე მიუთითებს.

ამრიგად, „სამართლებრივი პოლიტიკის“ ტრადიციული გაგება პოლიტიკურის პირველადობის პრინციპიდან ამოდის, რადგან, ამ თვალსაზრისით, რაკი პოლიტიკა ვლინდება სამართალში, მაშასადამე, პოლიტიკა „სამართლებრივია“. იმანუელ კანტის მოძღვრება იმის შესახებ, რომ მორალი პოლიტიკაში უშუალოდ არ გადადის, მეორენაირად, რამდენადაც პოლიტიკას პირდაპირი კავშირი წესით არ უკავშირდება, საჭიროა მათი კავშირის წესის დადგენა. უკვე, ითქვა, რომ მორალისა და პოლიტიკის კავშირის ფორმას სამართალი წარმოადგენს. ამ გარემოებას ადასტურებს ნინო მშვენიერაძე, რომელმაც სპეციალურად განიხილა ი.კანტის ნაშრომი „საყოველთაო მშვიდობისათვის“ და ყურადღება მიაქცია ამ ნაშრომში მისი ავტორის მსჯელობის უმთავრეს მიმართულებას. ირკვევა, რომ ადამიანს აქვს თვითშეზღუდვის უნარი, რომელიც გარკვეული მიზნის მისაღწევად შეიძლება იქნეს გამოყენებული. ეს ეხება ისეთ საზოგადოების ჩამოყალიბებას, რომელიც საფუძვლად დაედებოდა სახელმწიფოთა ერთიანობას. ამგვარი არსებობის სამართლებრივი ასპექტები მორალით გაპირობებული საერთაშორისო სისტემის პარადიგმას უნდა დაეფუძნოს. ომი, როგორც თავდაცვა, სამართლიანია, და რომ იგი სამხედრო ტალანტებს წარმოქმნის და კულტურის განვითარებასაც კი იწვევს, მაგრამ ეს ომი აუცილებლობით უნდა იყოს კანონიერების ფარგლებში, რაც სამოქალაქო-სამართლებრივი მოწესრიგების სფეროა. „ამგვარად,-ასკვნის ნინო მშვენიერაძე,-იდეას თეორიული და პრაქტიკული გონების წინააღმდეგობრივი ურთიერთქმედების, ანტაგონიზმის შესახებ აუცილებლად მივყევართ საზოგადოების სამართლებ-

რივი მონყობის იდეამდე, რომელიც შინაგანი მოქმედების ლოგიკით მომავალში აუცილებლობით გავრცელდება ხალხებსა და სახელმწიფოებზე და შეიქმნება სხვა ტიპის მსოფლიო სხვაგვარი პოლიტიკური კავშირებით“. (8. გვ. 176-184)

ამრიგად, ი.კანტი მორალსა და სამართალს ერთმანეთთან აკავშირებს არა მარტო შიდა სახელმწიფოებრივ ცხოვრებაში, არამედ საერთაშორისო ურთიერთობებშიც. სამართალი მორალით გაპირობებულ პრადიგმას ემყარება, როგორც ქვეყნის შიგნით, ისე მის ფარგლებს გარეთაც. ამ თვალსაზრისით სამართალი წინ უსწრებს პოლიტიკას, რადგან მორალი პირველ რიგში უკავშირდება სამართალს, ხოლო სამართლის მეშვეობით-პოლიტიკასაც. მაშასადამე, სამართალი, ვიმეორებთ, მორალისა და პოლიტიკის კავშირის ფორმაა, ე.ი. კატეგორია, რომელიც კავშირის წესით არსებობს. რამდენადაც სამართალი, როგორც მორალისა და პოლიტიკის კავშირის ფორმა, არც ეთიკის და იურისპრუდენციის სფეროში არ ეტევა, პრობლემა ფილოსოფიურ პრობლემატიკაში გადადის. უფრო კონკრეტულად, რომ ვთქვათ, სისხლის სამართლის სფეროში საქმე ეხება, ერთი მხრივ, პოლიტიკის, ხოლო მეორე მხრივ, სისხლის სამართლის, როგორც სამართლის დარგის, კავშირის პრობლემას, ხოლო პოლიტიკისა და სისხლის სამართლის კავშირის ფორმას სისხლის სამართლის კანონი წარმოადგენს. მაშასადამე სისხლის სამართლის კანონი დამოუკიდებელი კატეგორიაა, რომელიც კავშირის წესით არსებობს და, ამდენად, აფუძნებს სისხლის სამართლის ფილოსოფიას. ამ საკითხს შემდგომი გაღრმავება სჭირდება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ამირან ბერძენიშვილი, პოლიტიკა, როგორც სოციალური მოვლენა, „პოლიტიკურის ცნება“, ფილოსოფიური ძიებანი, ტ. VI, თბილისი, 2002;
2. Н. А. Белаев, Уголовная политика и пути ее реализации, Ленинград, 1986;

3. არსენ გულიგა, კანტი, თბილისი, 1984, (თარგმანი ოთარ გრაგიაშვილისა და ლამარა რამიშვილისა);
4. Н. И. Загородников, Советская уголовная политика, М. 1979,
5. И. Кант, соч. Т. 6 М. 1966;
6. М. И. Ковалев, Соотношение уголовной политики и уголовного права „Советское государство и право“, 1979, № 12;
7. ნინო მშვენიერაძე, კანტის მარადიული მშვიდობის კონცეფცია, „ფილოსოფიური ძიებანი,“ ტ. XVII, თბილისი, 2013;
8. А. Малько, В. Трофимов, Правовая политика в современном России: проблемы, доктринального понимания и формирования, „Госудапрство и право“, 2013, №2;
9. იროდიონ სურგულაძე, ხელისუფლება და სამართალი, თბილისი, 2002, (გერმანულიდან თარგმნა და შესავალი წერილი დაურთო პროფ. ო. გამყრელიძემ);
10. Г. Т. Ткешелиадзе, Судебная пракимка и уголовный закон, Тбилиси, 1975;
11. ს. წერეთელი, დიალექტურილოგია, თბილისი, 1965;
12. ნიკო ჭავჭავაძე, ესთეტიკის საკითხები, თბილისი, ტ. 1. 2007, (მეორე გამოცემა).

GURAM NACHKEBIA

LAW AS FORM OF CAUSATION OF MORAL AND POLITICS

ABSTRACT

In the article is critically discussed the category of so called „Legal Policy“ which expresses mechanical connection of law than their true respect. Moreover, as a rule so called „Union Rule“ exists in the existed categories, and it isn't mechanical connection of two sings,

but the connection of two in the third, that connects to each other the mentioned two. For example freedom is form of responsibility and necessity. In this respect in this article is discussed so called value consciousness forms and their relevant categories. For example morality, kindness and evil; in esthetics – beauty and ugly; in politics – friendship and hostility, in law – lawful and unlawful.

Consequence of this, in the article the morality discussed in accordance with the philosophy of Emmanuel Kant has political and legal problem, in particular Emmanuel Kant as a rule connects morality to law and through the law it is connected with politics. Thus, the law is the form of morality and politics connection. This applies not only internal national relations but to the international relations, in which the law takes its rightful place.

Finally the author concludes that the criminal law as a field of law and form of politics connection represents criminal law, thus the Criminal Law is the category of philosophy, hat needs further study in this respect.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიის მეცნიერებათა აკადემიის მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილებამ.



მურმან მორგოშაძე
(ბათუმი)

მურმან მორგოშაძე – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელობის უნივერსიტეტის სრული პროფესორი. მუშაობს სამართლის თეორიისა და ფილოსოფიის საკითხებზე. გამოცემული აქვს სამეცნიერო გამოკვლევები ამ სფეროებში, ქართულსა და უცხო ენებზე. ნიგნები: „ტრადიციების არსი, ფუნქციები, მომავალი“ (ბათუმი, 1990); „სახელმწიფოსა და სამართლის თეორია“ (ბათუმი, 2001); „სახელმწიფოს ფორმები“ (ბათუმი, 2006); „სამართლის ფილოსოფიის საკითხები“ (ბათუმი, 2009); აგრეთვე მრავალრიცხოვანი სამეცნიერო სტატია.

**სამართლის ფილოსოფიის საგნისა და
ფუნქციის საკითხისათვის**

სამართლის ფილოსოფია რთული, კომპლექსური დისციპლინაა, რომელიც სამართლისა და ფილოსოფიის შესაყარზეა განთავსებული. იგი მსოფლიო სამართლებრივი აზრის ერთ-ერთი უძველესი ცნებაა. სამართლის ფილოსოფია ბუნებითი სამართლის სახელით კათედრიდან პირველად წაკითხული იქნა სამუელ პუფენდორფის მიერ ჰეიდელბერგის უნივერსიტეტში 1661 წელს. 155 წლის შემდეგ ამავე უნივერსიტეტში ბუნებით სამართალში ლექციები წაკითხა ჰეგელმა (11. გვ. 266). რაც შეეხება ტერმინს „სამართლის ფილოსოფია“, ის მე-18 საუკუნის მიწურულსა (სამართლის ისტორიული სკოლის ფუძემდებელი გუგო 1798 წელს) და მე-19 საუკუნის პირველ ნახევარში (ჰეგელი, 1821 წელს, ოსტინი 1832 წელს), სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველად იქნა გამოყენებული. თუმცა, როგორც აღვნიშნეთ, ის პრობლემატიკა, რაც სამართლის ფილოსოფიის ცნების ქვეშ მოიაზრება, კაცობრიობისათვის ცნობილია უძველესი დროიდან, იმ ეპოქიდან მაინც, როცა ოფიციალური სახელმწიფო სამართლებრივი იდეოლოგიის

გვერდით აღმოცენდა ამ უკანასკნელისაგან განსხვავებული შეხედულებები სამართლიანობასა და უსამართლობაზე.

თანამედროვე მეცნიერებაში არაერთმნიშვნელოვნადაა გადაწყვეტილი სამართლის ფილოსოფიის შესასწავლი ობიექტისა და საგნის საკითხი. ერთნი მას განიხილავენ, როგორც საგანთა შორის დისციპლინად ანუ ინტერდისციპლინად; მეორენი მას საკუთრივ ფილოსოფიურ დისციპლინად მიიჩნევენ, ხოლო მესამენი – იურიდიულ დისციპლინად. თითოეულ ამ მოსაზრებას ჰყავს თავისი მომხრეები და მოწინააღმდეგეები, რომლებსაც, შესაბამისად, თავიანთი არგუმენტები და კონტრარგუმენტები აქვთ.

ისინი, ვინც სამართლის ფილოსოფიას ინტერდისციპლინად განიხილავენ, მიიჩნევენ, რომ სამართლის ფილოსოფიაში საკითხს სვამს იურისპრუდენცია, ხოლო პასუხს იძლევა ფილოსოფოსი, ამიტომ სამართლის ფილოსოფიისათვის ერთნაირადაა საჭირო ორივე დისციპლინა, რის გამოც იგი საგანთა-შორის დისციპლინადაა მიჩნეული. ხოლო ისინი, რომლებიც თვლიან, რომ სამართლის ფილოსოფია ფილოსოფიური დისციპლინაა (ჰეგელი სამართლის ფილოსოფიას ფილოსოფიურ დისციპლინად თვლიდა და მის შესასწავლ საგნად სამართლის იდეას ასახელებდა), მიიჩნევენ, რომ ფილოსოფიურ-სამართლებრივი პრობლემატიკა იმდენად ფართო წრის მომცველია, რომ სცდება იურიდიული მეცნიერებების შემეცნებით, მეტოდოლოგიურ თუ სხვა შესაძლებლობებს. მათი აზრით, სამართლის ფილოსოფიის განსჯის ობიექტი რომ სამართალია, ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ იგი არ არის ფილოსოფიური დისციპლინა, მით უფრო მაშინ, როცა განსჯის დონე ფილოსოფიურია. სამართლის ფილოსოფია, აღნიშნავენ ისინი, ისევეა ფილოსოფია როგორც მედიცინის ფილოსოფია ფილოსოფიაა და არა მედიცინა, როგორადაც ფიზიკის ფილოსოფია ფილოსოფიაა და არა ფიზიკა, როგორადაც ისტორიის ფილოსოფია ფილოსოფიაა და არა ისტორია, როგორადაც ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ფილოსოფიაა და არა ანთროპოლოგია. რაც შეეხება მათ, ვინც ფიქრობს, რომ სამართლის ფილოსოფია, იურიდიული დისციპლინაა, მათი აზრით, ეს

განპირობებულია იმით, რომ მისი კვლევის სფერო განისაზღვრება სამართლით. მიუხედავად იმისა, რომ იურისტთა გარკვეული ნაწილი ცდილობდა სამართლის ფილოსოფია შემოეფარგლა სამართლის ფორმალურ-დოგმატური თეორიით, ანუ იგი ექციათ პოზიტიური სამართლის ფილოსოფიად და შესაბამისად, იურიდიულ დისციპლინად, წარმოდგენა სამართლის ფილოსოფიაზე, როგორც „სამართლებრივი წესრიგის იდეალზე“, დომინირებული იყო და არის დღესაც.

მართალია, სამართლის ფილოსოფიის ადგილი მეცნიერებაში არაერთმნიშვნელოვნადაა გადაწყვეტილი, სამაგიეროდ, სადავო არაა ის, რომ სამართლის ფილოსოფია, სამართლის სოციოლოგიასთან და სამართლის ანთროპოლოგიასთან ერთად, უკვე ორი საუკუნეა ყალიბდება დამოუკიდებელ მეცნიერებად და დამოუკიდებელ სასწავლო დისციპლინად ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სისტემაში.

როგორც აღვნიშნეთ, სამართლის ფილოსოფია რთული, კომპლექსური დისციპლინაა, აქედან გამომდინარე, მისი შესასწავლი საგანიც მრავალმხრივია. სამართლის ფილოსოფია სამართალს მინიმუმ სამი თვალსაზრისით მაინც განიხილავს:

1. იგი სამართალს უყურებს, როგორც სოციალური და სულიერი ყოფიერების ფორმას, ამ შემთხვევაში სამართლის ფილოსოფია გამოდის სოციალური ფილოსოფიის ნაწილად;

2. სამართლის ფილოსოფია სამართალს განიხილავს, როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრების ღირებულებითი ორიენტაციის სისტემას, ამ შემთხვევაში სამართლის ფილოსოფია ასრულებს მოქმედი სამართლის სისტემის იდეური პროგრამის როლს;

3. სამართლის ფილოსოფია სამართალს განიხილავს, როგორც საზოგადოებრივი და ინდივიდუალური ყოფიერების უნივერსალურ მახასიათებელს, ამ შემთხვევაში სამართლის ფილოსოფია გვევლინება ცნობიერების რეფლექსიად სამართლებრივ რეალობაზე.

აქედან გამომდინარე, შეიძლება ვილაპარაკოთ სამართლის ფილოსოფიის შესასწავლ შემდეგ მიმართულებებზე:

პირველი, სამართლის ფილოსოფიური შესწავლის ერთ-ერთი მიზანი სამართლის მსოფლმხედველობითი და მეთოდოლოგიური პრინციპების დადგენაა, ამიტომაცაა, რომ სამართლის შესწავლისას სამართლის ფილოსოფიაში სჭარბობს ინტელექტუალური ინტუიცია და რეფლექსურობა, საკუთარი აზრისა და განცდის ანალიზი, საკუთარ ფსიქიკაში ჩაღრმავება, მაშინ, როცა სამართლის იურიდიულ (არაფილოსოფიურ) ანალიზში ინტუიცია და რეფლექსურობა მეორეხარისხოვანია. აქედან გამომდინარე, სამართლის ფილოსოფიის საგანია სამართლის საზრისი, მისი არსი, მისი დაფუძნება და ადგილი სამყაროში, მისი ღირებულებითი მხარე, მისი როლი ადამიანის, საზოგადოების, სახელმწიფოს ცხოვრებაში, ხალხისა და კაცობრიობის ბედში (13. გვ. 7);

მეორე, სამართლის ფილოსოფიის ერთ-ერთი მთავარი საკითხი მდგომარეობს იმაში, თუ რა ურთიერთმიმართება არსებობს და რომელია უფრო მნიშვნელოვანი სამართლებრივი აზრით: სამართლებრივი არსი, სამართლებრივი ნორმა, თუ ფაქტი; კანონი, თუ მისი განხორციელება, მისი განამდვილება; არის თუ არა შესაბამისობაში სამართლებრივი ყოფიერება და სამართლებრივი ცნობიერება. რა არის კანონის განხორციელების „ადექვატურობის“ საფუძველი და ამ ადექვატურობის „ვერიფიკაციის“ კრიტერიუმი? ვერიფიკაციის ალბათობა მიუთითებს სამართლის არსებით პრობლემაზე, მის შესაძლებლობასა და შეუძლებლობაზე. მაშასადამე სამართლის ფილოსოფია სვამს საკითხს, რა არის სწორი სამართალი, რა არის სამართლიანობა და როგორ არის იგი შესაძლებელი (1. გვ. 9); რა არის ფორმალური თანასწორობა და როგორაა მისი გამოვლენა შესაძლებელი (5. გვ. 10) და სხვა;

მესამე, სამართლის მეცნიერება კერძო მეცნიერებაა, რომელსაც, ისევე, როგორც სხვა კერძო მეცნიერებებს, თავისი ძირითადი კვლევის საგანი აქვს. იგი ახდენს თავისი საკვლევე ობიექტის შემეცნებას და ნათელყოფს, თუ როგორ გამოიხატება მისი ძირითადი საკვლევე საგანი კერძო, ცვალებად შემთხვევებში, მაგრამ ყველა სპეციალური მეცნიერება მოითხ-

ოვს აგრეთვე სათანადო ფილოსოფიას (3. გვ. 8), რადგან სპეციალური მეცნიერებების მიერ შესასწავლი ობიექტის სხვადასხვა საგნებად დანაწილების მიუხედავად, მათ საგნებს შორის მაინც არსებობს საერთო, ზოგადი, რომლის შესწავლა აუცილებელია ამ ზოგადით მოცული ცალკეულის (კონკრეტულის) გასაგებად, ამ ზოგადს კი სწავლობს ფილოსოფია, აქედან გამომდინარე, ყველა დარგს თავისი ფილოსოფია აქვს, რომელიც, შეისწავლის ცალკეული დარგის ნილნაყარობას იმ ზოგადთან, რომლის ნაწილსაც იგი წარმოადგენს და ამით ქმნის ცალკეული დარგის მთლიანობაში შესწავლის შესაძლებლობას.

სამართლის ფილოსოფია სააზროვნო მასალის ისეთ განზოგადებას ახდენს, რომელსაც არ აინტერესებს სამართლის პრაქტიკული ღირებულება და მათ განიხილავს წმინდა თეორიული თვალსაზრისით. იგი ერთგვარ უზენაეს ფილოსოფიურ ზედამხედველობას უწევს სამართლის კერძო მეცნიერებებს და მისი საგნის ერთერთი მიმართულება ესეცაა. როგორც კანტი აღნიშნავდა, „მეცნიერებას სჭირდება უზენაესი ფილოსოფიური ზედამხედველობა, მეცნიერი ცალთვალა დევია, თუ მას აკლია „ფილოსოფიური თვალი“. საშინი სიმახინჯეა, როცა ადამიანი ცოდნის ერთ რომელიმე დარგშია ჩაკეტილი, ასეთ მეცნიერს ციკლოპს ვუნოდებ, იგი მეცნიერებაში ეგოისტია. მას სჭირდება კიდევ ერთი თვალი, რომ საგნებს სხვა ადამიანების თვალსაზრისითაც შეხედოს. მეორე თვალი ადამიანური გონების თვითშემეცნებაა, ურომლისოდაც არ გაგვაჩნია ჩვენი ცოდნის სიდიადის საზომი“ (2. გვ. 76-77);

მეოთხე, სამართლის ფილოსოფიას სამართლის შემსწავლელი მეცნიერებების სისტემაში იგივე ადგილი უჭირავს, რა ადგილიც ცალკე იურიდიულ მეცნიერებებში მათ ზოგად ნაწილებს. მაგ., სისხლის სამართლის ზოგადი ნაწილი ამუშავებს დანაშაულისა და სასჯელის ზოგად ცნებებს, ასევე, სამოქალაქო სამართლის ზოგადი ნაწილი ადგენს თავის ძირითად ზოგად ცნებებს და სხვა. სამართლის ფილოსოფია ერთ მთლიანობაში ამუშავებს სპეციალური იურიდიული მეცნიერებების უზოგადეს ცნებებს. იგი, განსხვავებით იურიდიული დისციპ-

ლინებისაგან, არაა მიმართული მხოლოდ მოქმედ სამართალზე, მისი ძირითადი კატეგორიებია „სამართლის იდეა“, „სამართლის საზრისი“, „სამართლის მიზანი“, „სამართლიანობა“ და სხვა.

კაცმა რომ თქვას, თვით სამართლის ცნება თავისი არსით ფილოსოფიურია, რადგან მისი ისეთი კატეგორიები, როგორცაა: „სამართლიანობა“, „უფლება“, „მოვალეობა“, „თავისუფლება“, „პასუხისმგებლობა“, „თანასწორობა“ და სხვა ფილოსოფიური კატეგორიებია, რადგან მათი დადგენა უკავშირდება ადამიანის არსის, მისი ცხოვრების საზრისისა და სამყაროს ონტოლოგიური სტრუქტურის პრობლემას. ამდენად, სამართალი თავისი „სულით“, „არსით“ ფილოსოფიურია. შემთხვევითი არაა, რომ საუკუნეების მანძილზე სამართალი ეთიკის ნაწილს (დარგს) წარმოადგენდა, ეს უკანასკნელი კი სოციალური ფილოსოფიის სფეროა. სამართლის ფილოსოფიისა და სოციალური ფილოსოფიის ურთიერთკავშირს მათი შინაარსობრივი ერთიანობა განაპირობებს. კერძოდ, სოციალური ფილოსოფია ტრადიციულად განიხილება, როგორც მოძღვრება საზოგადოების შესახებ, რომლის ობიექტია ადამიანის ცხოვრებისეული სამყარო, ამ სამყაროს არსებობისა და შემეცნების ზოგადი პრინციპები და სხვა. სამართალი საზოგადოებრივი ანუ სოციალური, ცხოვრებისეული მოვლენაა, რის გამოც იგი სოციალური ფილოსოფიის პრობლემათა სფეროში მოიაზრება. სამართლის ფილოსოფია სამართლის შესახებ ჩამოყალიბებული მოძღვრებაა, მისი ცნებითი საფუძვლები სოციალური ფილოსოფიიდან ამოდის, ამიტომ სოციალური ფილოსოფია წარმოადგენს სამართლის ფილოსოფიის გაგების საფუძველს და სამართლის ფილოსოფია სოციალური ფილოსოფიის შემადგენელი ნაწილია.

როგორც ვხედავთ, სამართლის ფილოსოფიის შესწავლის ობიექტი სოციალური სინამდვილეა, სოციალური სინამდვილე წარმოადგენს აგრეთვე იურისპრუდენციის შესწავლის ობიექტსაც. გამოდის რომ მათი შესასწავლი ობიექტები ემთხვევა ერთმანეთს და ეს არცაა გასაკვირი, მთავარია, არ დამთხვას მათი შესასწავლი საგანი. მართლაც, მათ ერთი შე-

სასწავლი ობიექტი, მაგრამ სხვადასხვა შესასწავლი საგანი აქვთ. კერძოდ, სამართლის ფილოსოფიის საგანი ადამიანის ყოველდღიური და სისტემური სამყაროს ურთიერთკავშირია, იურისპრუდენციისა კი მოქმედი სამართლის პრობლემატიკა.

გამოდის, რომ სამართლის ფილოსოფიას იგივე ამოცანები აქვს, რაც ზოგადად ფილოსოფიას, იმ განსხვავებით, რომ სამართლის ფილოსოფია ამ ამოცანებს ასრულებს თავის – სამართლის სფეროში. იგი არის მოძღვრება სამართლის პრინციპებისა და სამართლის ღირებულებების შესახებ. სამართლის პრინციპებში შეიძლება ვიგულისხმოთ, რაც წინ უსწრებს სამართალს, რისგანაც თვით სამართალია დამოკიდებული. სამართლის ფილოსოფია, თავისი ნამდვილი მნიშვნელობით, იკვლევს სამართლის დაფუძნების საფუძვლებს. ვისაც სურს სამართლის, როგორც მთლიანობის, შეცნობა, უნდა ეძიოს თავისი საგანი უფრო ფართო სფეროში, იმ სფეროში, სადაც სამართალი შეადგენს მხოლოდ ნაწილს. ასეთ ფართო სფეროს წარმოადგენს სოციალური და კულტურული ფილოსოფია. სამართლის ძირითადი ცნებები ამოღებულ უნდა იქნას ზოგადი კულტურული პროცესიდან. სამართლის შემადგენლობაში შედის როგორც საზოგადოების, ასევე კულტურის ელემენტები და მაშასადამე, სამართლის შესახებ ზოგადი ცოდნის ჩამოყალიბება დაკავშირებულია სოციალურ და კულტურულ ფილოსოფიასთან, სამართალი აქ პოულობს თავის დაფუძნებას, ეს ფუნქცია ცალსახად სამართლის ფილოსოფიაში, როგორც დარგობრივმა ფილოსოფიამ, უნდა იკისროს.

მთელი მოცულობით რომ წარმოვაჩინოთ სამართლის ფილოსოფიის საგანი, მივმართოთ კანტის მიერ დასმულ კითხვებს, რომლებიც მან ზოგადად ფილოსოფიის საგნის გასარკვევად დააყენა. ეს კითხვებია:

1. რა შემიძლია ვიცოდე;
2. რა უნდა ვაკეთო;
3. რისი იმედი შეიძლება მქონდეს;
4. რა არის ადამიანი.

ამ კითხვების მიყენებით სამართლის პრობლემებზე, შესაძლებელია სამართლის ფილოსოფიის საგანი შემდეგნაირად წარმოვიდგინოთ:

1. სამართლის ფილოსოფიის საგანია იმის გარკვევა, თუ რა შეუძლია ადამიანს იცოდეს სამართლის შესახებ;

2. რა უნდა აკეთოს ადამიანმა სამართლის მოთხოვნების შესაბამისად და რატომ?

3. რისი იმედი შეიძლება ჰქონდეს ადამიანს სამართლის მოთხოვნების შესრულების ან შეუსრულებლობის შემთხვევაში;

4. რა არის სამართლებრივი ადამიანი და რას წარმოადგენს სამართალი, როგორც ადამიანური ყოფის საშუალება (15. გვ. 11).

როგორც ვხედავთ სამართლის ფილოსოფია ახდენს სამართლის შემეცნებით, ღირებულებით, სოციალურ და ანთროპოლოგიურ დასაბუთებას. მის საგანს სამართლის არაიურიდიული დასაბუთება წარმოადგენს. იგი, სამართლის მეცნიერებას, როგორც კერძო მეცნიერებას, საკუთარი თავის, საკუთარი რაობის გაცნობიერებაში ეხმარება, მეცნიერების ფილოსოფიის პოზიციიდან ცდილობს გაამართლოს იურიდიული მეცნიერება. ამავე დროს, სამართლის ფილოსოფია, სამართლის როგორც საზოგადოების ერთ-ერთი ნორმატიული სისტემის ფილოსოფიაცაა (6. გვ. 108).

თუ გავითვალისწინებთ ზემოთ აღნიშნულს, სამართლის ფილოსოფიის საგანი შეიძლება შემდეგნაირად ჩამოვაცალიბოთ: სამართლის ფილოსოფია წარმოადგენს ფილოსოფიური ხასიათის დამოუკიდებელ იურიდიულ დისციპლინას, რომელიც იკვლევს სამართლის საზრისს, ცნებას, არსს, მის საფუძვლებსა და ადგილს სამყაროში, მის ღირებულებებსა და მნიშვნელობას ადამიანის, საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ცხოვრებაში, ხალხებისა და კაცობრიობის ბედში.

სამართლის ფილოსოფიის შესასწავლი საგნიდან გამომდინარე, მისი სისტემა შეიძლება შემდეგი სახით ჩამოვაცალიბოთ:

ფილოსოფიურ-სამართლებრივი ონტოლოგია, როგორც მოძღვრება ძირითადი პრინციპების, ფორმების, სამართლებრივი რეალობის არსებობისა და განვითარების შესახებ; როგორც მოძღვრება სამართლის, სამართლის ნორმების, იურიდიული კანონების, სამართლებრივი ცნობიერების, სამართლებრივი ურთიერთობის, სამართლებრივი კულტურისა და სამართლებრივი რეალობის სხვა ფენომენების შესახებ;

ფილოსოფიურ-სამართლებრივი გნოსეოლოგია, როგორც მოძღვრება სამართლებრივი რეალობის ახსნა-განმარტებისა და შემეცნების ლოგიკისა და მეთოდების შესახებ; ემპირიულისა და თეორიულის, რაციონალურის, ემოციონალურისა და ირაციონალურის თანაფარდობის შესახებ;

ფილოსოფიურ-სამართლებრივი აქსიოლოგია, როგორც მოძღვრება სამართლის ღირებულების შესახებ; უტილიტარულისა და არაუტილიტარულის, მეცნიერულისა და იდეოლოგიურის სამართალში თანაფარდობის შესახებ; სამართლის, როგორც სამართლიანობისა და საყოველთაო სიკეთის შესახებ;

ფილოსოფიურ-სამართლებრივი პრაქსეოლოგია, როგორც მოძღვრება პრაქტიკული სამართალშემოქმედებისა და სამართლის პრაქტიკული რეალიზაციის შესახებ, სამართლებრივი მოქმედების პრინციპების შესახებ.

სამართლის ფილოსოფიის პრაქტიკული ფუნქცია უპირველესად იმაში გამოიხატება, რომ თანამედროვეობა მოითხოვს არა სამართლის დოგმატიკაზე ორიენტირებულ სამართლის შემფარდებელს, არამედ სამართლის ინტერპრეტაციის უნარ-ჩვევების მქონე სპეციალისტს, ეს კი შეუძლებელია სამართლის ფილოსოფიური, ღირებულებითი და კულტურული საფუძვლების ღრმა ცოდნის გარეშე.

ასევე, როგორც ცნობილია, თანამედროვე პირობებში არნახული მასშტაბები მიიღო კანონშემოქმედებითა საქმიანობამ და საკმაოდ პრობლემური გახდა საკანონმდებლო სივრცის „ათვისება“. უზარმაზარ საკანონმდებლო მასალაში ორიენტაცია შეუძლებელია სამართლის სულიერ-კულტურული საფუძვლებისა და საზოგადოებრივი წანამძღვრების

ცოდნის გარეშე (10. გვ. 21-23), რასაც სამართლის ფილოსოფია აკეთებს. ამ საკეთებლის გარეშე შეუძლებელია ეროვნული სამართლის ეროვნულ სულთან იდენდიფიკაციის საკითხის მართებული გადაჭრა.

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თანამედროვე მოსამართლე, თუნდაც რომანულ-გერმანული სამართლებრივი სისტემის წარმომადგენელი, მიიჩნევს, რომ კანონების გვერდით არსებობს სამართლის სხვა უფრო მნიშვნელოვანი წყარო, რომლის წვდომაც შესაძლებელია დამოუკიდებელი ღირებულებითი განსჯის გზით. ეს უკანასკნელი კი მიიღწევა სამართლის ფილოსოფიის მიერ გამომუშავებული იურიდიული მსოფლმხედველობითი დომინანტების ცოდნით.

იურისტის მიერ საკუთარი ჰუმანისტური მისიის გაცნობიერება, მის მიერ მიღებული გადაწყვეტილებისა და თეორიული პოზიციის ფილოსოფიური დასაბუთება უმაღლესი პროფესიანალიზმის ნიმუშია, რომლის მიღწევაც სამართლის ფილოსოფიის შესწავლითაა შესაძლებელი.

სამართლის ფილოსოფიის შესწავლა ხელს უწყობს აგრეთვე, მომავალი იურისტის განათლების ფუნდამენტალიზაციას, მის დამოუკიდებლად მოაზროვნე სუბიექტად ჩამოყალიბებას.

სამართლის ფილოსოფია არ წყვეტს კონკრეტულ სამართლებრივ საკითხებს, იგი ეხმარება იურისტს უფრო ნათლად გააცნობიეროს საკუთარი პოზიცია, დააღაგოს მიღებული ცოდნა, სხვანაირად შეხედოს მას – ფართო, ფილოსოფიური მიდგომით.

ამრიგად, იურიდიული განათლების სისტემაში, სამართლის ფილოსოფიის ორ ძირითად – თეორიულ და პრაქტიკულ ფუნქციაზე შეიძლება ვილაპარაკოთ. თეორიულ ფუნქციაში მოიაზრება სამართლის, როგორც ასეთის, როგორც არსებულის, კვლევა და სწავლება, ხოლო პრაქტიკულ ფუნქციაში – იდეალური სამართლის, ანუ ისეთი სამართლის კვლევა, როგორც უნდა იყოს იგი. ფილოსოფიურ კულტურას მონყვეტილი დოგმატური აზროვნება ამ მიზანს ვერ აღწევს. როგორც შოპენჰაუერი შენიშნავს, ემპირიული მეცნიერება საკუთარი

ფილოსოფიური საფუძვლების გარეშე წარმოადგენს უთვალსაზრისოდ (14. გვ. 24). „ფილოსოფიაში გადავარდნის“ (7. გვ. 97) გარეშე შეუძლებელია სამართლის ბევრი მნიშვნელოვანი პრობლემის სრულყოფილი გადაწყვეტა (თანამედროვე ქართველ მეცნიერ-იურისტთა „ფილოსოფიაში გადავარდნის“ შედეგად შექმნილ შესანიშნავ ნაშრომთა საილუსტრაციოდ შეიძლება მოვიტანოთ: ბესარიონ ზოიძე, სამართლის პრაქტიკული ყოფიერების შემეცნების ცდა უპირატესად ადამიანის უფლებათა ქრილში, თბ., 2013; გურამ ნაჭყებია, პრაქტიკული რეკომენდაციები საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის ზოგად ნაწილში, თბ., 2015 და სხვა), თანამედროვე სამყაროს სამართლისთვის დამახასიათებელი დეჰუმანიზაციის ტენდენციების განეიტრალება.

ბევრი კიდევ გვეტყვის, სამართლის ფილოსოფიით კი არა, საქმის კეთებით დაკავდითო, მაგრამ მოქმედებას წინ უძღვის აზროვნება (პირველად იყო სიტყვა...). კარგი თეორია ყველაზე უფრო პრაქტიკული რამაა (9. გვ. 22), ამ დებულების საილუსტრაციოდ ის ფაქტიც გამოდგება, რომ ადამიანთან მიმართებით დასაშვებისა და დაუშვებელის ზღვარი, ადამიანზე ფილოსოფიური შეხედულებების შესაბამისად დგინდებოდა და დგინდება დღესაც.

MURMAN GORGOSHADZE

**ON THE SUBJECT AND FUNCTION OF THE
PHILOSOPHY OF LAW**

ABSTRACT

The author believes that the subject of the philosophy of law is to investigate the sense and foundation of law, as well as its place in the life of man, society and state and in the fate of nations and humanity. On the other hand, the function of the philosophy of law is to investigate the existing and ideal law by means of philosophic methods.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. არსენ ბურჯალიანი, სამართლის ფილოსოფია, თბ., 2012;
2. არსენი გულიგა, კანტი, თბ., 1986;
3. ალექსანდრე ვაჩიშვილი, სამართლის ზოგადი თეორია, თბ., 2010
4. ბესარიონ ზოიძე, სამართლის პრაქტიკული ყოფიერების შემეცნების ცდა უპირატესად ადამიანის უფლებათა ჭრილში, თბ., 2013;
5. გივი ლობჯანიძე, სამართლის ფილოსოფია, ტ. I. თბ., 2014;
6. გურამ ნაჭყებია, ისტორიის ფილოსოფია და სამართლის ფილოსოფია, იხ., ფილოსოფიური ძიებანი, თბ., 2009, № XIII;
7. გურამ ნაჭყებია, „გადავარდეს თუ არა იურისტი ფილოსოფიაში? იხ., ფილოსოფიური ძიებანი, 2015, №19;
8. გურამ ნაჭყებია, პრაქტიკული რეკომენდაციები საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის ზოგად ნაწილში, თბ., 2015;
9. ბენიამინ ნოვიკი, რა არის ადამიანის უფლებები // თავისუფლება, 2004, №12(36);
10. გიორგი ხუბუა, სამართლის ფილოსოფიის საგნის საკითხისათვის, კრებულში კონსტიტუცია და ქართული სამართლის პრობლემები, თბ., 2002;
11. Э.В. Кузнецов, В.П. Сальников, Наука о праве и государстве, М., 1999;
12. Луковская Д.И. У истоков правовой мысли в Древней Греции \\ Правоведение, 1977, №1\
13. В.С. Нерсесянц, Философия права, М., 1998;
14. Е.И. Темнов, О лингвистике права // Государство и право, 2014, №8;
15. Философия права, под ред. О.Г. Данильяна, М., 2007.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიის მეცნიერებათა აკადემიის მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილებამ.



რამაზ გახაშვილი
(თბილისი)

რამაზ გახაშვილი – ქიმიის მეცნიერებათა დოქტორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, სახელმწიფო პრემიის ლაურეატი. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, ავტორი მრავალი სამეცნიერო ნაშრომებისა ქიმიის, ბიოლოგიის, მედიცინის, ქიმიის ფილოსოფიური პრობლემების დარგებში..

მუსიკის გავლენა ცოცხალ ორგანიზმებზე

„მუსიკას შეუძლია გარკვეული ზეგავლენა მოახდინოს სულის ეთიკურ მხარეზე; და, რაკი მუსიკას ასეთი თავისებურება აქვს, მაშინ, ცხადია, ის უნდა შეიტანონ ახალგაზრდობის აღსაზრდელ სიაში“.

არისტოტელე

„მუსიკა ზნეობრივი კანონია. იგი სამყაროს აძლევს სულს, გონებას – ფრთებს, და ყოველივეს – სიცოცხლეს... მუსიკის გარეშე ცხოვრება შეცდომა იქნებოდა.“

პლატონი

უძველესი დროიდან არის ცნობილი, რომ მუსიკალური ხელოვნება ადამიანის სულიერ და ესთეტიკურ განვითარებაზე, მისი ღირებულებების ორიენტირთა ფორმირებაზე ზემოქმედების უდიდეს პოტენციალს ფლობს. იგი გახდა ადამიანის ცხოვრების, რიტუალების განუყოფელი ნაწილი. ოდითგანვე ცნობილია, რომ მუსიკა აქტიურად ზემოქმედებს ადამიანის ფსიქიკაზე და შეუძლია გადმოსცეს ადამიანის ემოციური მდგომარეობა.

მუსიკალური სისტემა არის ბგერების მიზანმიმართული წყობა მათი სიხშირისა და სიმაღლის მიხედვით, რაც, ისევე როგორც შესაბამისი ტალღის სიგრძის ფერები, რეალურად აისახება ადამიანის განწყობაზე. მუსიკა გვევლინება ადამიანის

ორგანიზმის მდგომარეობის ტესტირებისა და მკურნალობის ერთ-ერთ ფსიქოფიზიოლოგიურ მეთოდად. ვერავინ უარყოფს ადამიანებზე საეკლესიო საგალობლების დადებით, დამამშვიდებელ გავლენას. ძველ აღთქმაში აღწერილია ისტორია, თუ როგორ განკურნა დეპრესიისგან დავითმა საული არფაზე დაკვრით. ალბათ ეს იყო მუსიკალური თერაპიის უძველესი ადრეული ცდები. ბიბლიაში ნათქვამია, რომ მწყემსების სიმღერა და დაკვრა დადებითად მოქმედებს ფარას ზრდაზე.

ჯერ კიდევ მეოთხე ათასწლეულში ჩვენს წელთაღრიცხვამდე მუსიკა წარმოადგენდა უმნიშვნელოვანეს სამედიცინო საშუალებას, რომლის დახმარებით ცდილობდნენ სიცოცხლის გახანგრძლივებას და დაბერების პროცესის შენელებას. ჩინეთში მუსიკა მედიცინაზე უკეთეს სამკურნალო საშუალებად ითვლებოდა. ჩინელების აზრით, მუსიკოთერაპიის არსი მდგომარეობდა ადამიანის გონების, სხეულისა და სულის გაერთიანებაში და მუსიკა კურნავდა ყველა დაავადებას, რაც არ ხელეწიფებოდათ ექიმებს. ძველ ეგვიპტეში სიმღერით მკურნალობდნენ უძილობას, ხოლო ძველ საბერძნეთში საყვირის ბგერებით მკურნალობდნენ რადიკულიტს და ნერვული სისტემის დარღვევებს.

მუსიკის და მედიცინის კავშირის სიმბოლოს ძველ ბერძნებში წარმოადგენს აპოლონი – ხელოვნების მფარველი და მისი შვილი ესკულაპი – მკურნალობის მფარველი. პითაგორა, არისტოტელე, პლატონი მიუთითებდნენ მუსიკის პროფილაქტიკურ და სამკურნალო ზემოქმედებაზე. ისინი ამტკიცებდნენ, რომ მუსიკა ამყარებს წესრიგს, ჰარმონიას სამყაროში, მათ შორის, ადამიანის სხეულში ავადმყოფობით დარღვეულ ჰარმონიას. პითაგორას შეიძლება ეწოდოს „პირველი მუსიკოთერაპევტი“. მან შექმნა ასეთი თერაპიის მთელი მეთოდოლოგია, თავად ქმნიდა მელოდიებს და წარმატებითაც იყენებდა მას. მანვე შემოიღო ცნება „მუსიკალური მედიცინა“. მესამე საუკუნეში ჩვენს წელთაღრიცხვამდე არსებობდა მუსიკალურ-სამედიცინო ცენტრი, სადაც სპეციალურად შერჩეული მელოდიებით მკურნალობდნენ სევდას, ნერვულ აშლილობას და გულის დაავადებებს. ჰიპოკრატეს აზრით, ისტერიის მორჩენა

შესაძლებელი იყო ფლექტაზე დაკვრით. გადმოცემით, ძველბერძენთა სამკურნალო ხელოვნების ღმერთი ესკულაპი ავადმყოფებს რადიკულისგან კურნავდა ბუკზე დაკვრით.

უძველეს დროს საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა სამხედრო სიმღერები და საცეკვაო მუსიკა. ქსენოფონტეს გადმოცემით, ჭანები (ლაზები) ომს სამხედრო სიმღერებითა და ცეკვებით იწყებდნენ. ძველ სპარტელებს ჰყავდათ მუსიკოსები, რომელთა შემოქმედება მეომართა სულისკვეთებას აძლიერებდა და ისინი უფრო მამაცურად იბრძოდნენ. იგივე ხდებოდა ეგვიპტეში.

როცა შუა საუკუნეებში ვრცელდებოდა შავი ჭირის ეპიდემია, მათ სანინალმდეგოდ შეუჩერებლად რეკავდნენ ზარები. შემდგომში მეცნიერებმა დაადგინეს, რომ განსაზღვრული ტონალობისა და სხვადასხვა პერიოდულობით აუღერებულ ბგერებს შეუძლია ტიფის ჩხირების, ინფექციის გამომწვევი მიკრობების დახოცვა. ადამიანის ორგანიზმში მიკრობთა აქტიურობა 40%-ით ეცემა, თუ იგი ხანგრძლივი დროის განმავლობაში უსმენდა საეკლესიო მუსიკას ან ზარების რეკვას.

გასული საუკუნის 60-იან წლებში დიდ ბრიტანეთში გაჩნდა მუსიკოთერაპიის პირველი კურსი. გამოკვლევებმა აჩვენა: მუსიკა კუნთების მოდუნებით ხელს უწყობს სიმსუქნის მკურნალობას; მუსიკის მოსმენა სპორტული შეჯიბრების დროს 20%-ით ზრდის შედეგიანობას, თუმცა არასწორად შერჩეული მუსიკის რითმი შეიძლება საშიში აღმოჩნდეს და გამოიწვიოს მუცლის და თავის ტკივილი. თანამედროვე მუსიკოთერაპიის კურსები შექმნილია აშშ-ში, გერმანიაში, შვეიცარიაში. ბგერითი თერაპიის ინსტიტუტში (აშშ, არიზონას შტატი) მუსიკით თმაც კი ამოყავთ. რუსეთში 2003 წელს ჯანმრთელობის სამინისტრომ მკურნალობის ოფიციალურ მეთოდად ცნო მუსიკოთერაპია.

ადამიანზე მუსიკის ზემოქმედების მექანიზმის შესწავლაში დიდი წვლილი მიუძღვის გამოჩენილ ფიზიოლოგს ი. თარხნიშვილს. 1893 წელს მან პეტერბურგში გამოაქვეყნა სტატია „მუსიკის გავლენა ადამიანის ორგანიზმზე“, სადაც ყურადღება

მიაქცია იმას, რომ მხოლოდ ჰარმონიული, კეთილხმოვანი მუსიკა ახდენს დადებით გავლენას გულსისხლძარღვთა, სუნთქვის, საჭმლის მომნელებელი სისტემების მოქმედებაზე, ანელებს პულსს, არეგულირებს არტერიულ წნევას, ნორმაში მოყავს კუჭის წვენის სეკრეცია, მაშინ როცა გამაღიზიანებელი მუსიკა იწვევს საპირისპირო ეფექტს. ი. თარხნიშვილი მიუთითებდა, რომ მუსიკის ზეგავლენით ძლიერდება ორგანიზმში მიმდინარე მთელი რიგი სასიცოცხლო პროცესები, ძლიერდება ორგანიზმის ზოგადი ტონუსი და ნივთიერებათა ცვლა, რის გამოც მუსიკა შეიძლება გამოყენებულ იქნას როგორც ნერვულ, ისე მთელ რიგ შინაგან დაავადებათა სამკურნალოდ. ი. თარხნიშვილმა დაასაბუთა კუნთის დაძაბულობის კავშირი მუსიკასთან. კერძოდ, დამამშვიდებელი კლასიკური მუსიკის ფონზე აღინიშნებოდა კუნთის მოდუნება. მუსიკალური რითმის გაზრდისას ძლიერდებოდა კუნთის შეკუმშვა. ახლახან ცნობილი გახდა, თუ როგორ იზრდება საქონლის წველადობა სპეციალურად შერჩეული მუსიკის ფონზე, რაც გამონვეულია კუნთოვან ქსოვილთა მოდუნებით (რელაქსაციით).

მუსიკის სამკურნალო თვისებებს იკვლევდნენ ი. სერენოვი, ვ. ბეხტერევი, ს. ბოტკინი. მათ ნაშრომებში მოცემულია მუსიკის კეთილისმყოფელი გავლენა ცენტრალურ ნერვულ სისტემაზე, სისხლის მიმოქცევაზე, სუნთქვაზე. სასიამოვნო მუსიკის ზემოქმედებით ძლიერდება ყურადღება, ხდება ცენტრალური ნერვული სისტემის ტონიზირება, რაც საბოლოოდ აისახება ადამიანის ფსიქოემოციურ მდგომარეობაზე. ექსპერიმენტული გამოკვლევებით დადგინდა, რომ მუსიკა მოქმედებს ჰორმონების გამომუშავებაზე. რითმი, როგორც მუსიკალური ნაწარმოების საფუძველი, დიდ გავლენას ახდენს ადამიანზე. ვ. ბეხტერევი (1916 წ) აღნიშნავდა, რომ თითოეულ ადამიანს აქვს თავის განუმეორებელი ინდივიდუალური რითმი, რომელიც იცვლება ფსიქიკური მდგომარეობის მიხედვით. რითმი, რომელსაც მუსიკა კარნახობს თავის ტვინს, ხსნის ნერვულ დაძაბულობას.

ყველაზე მრავალმხრივ გავლენას ადამიანზე ახდენს კლასიკური მუსიკა, რომელიც ხშირად სასწაულმოქმედ ეფექტს

იძლევა. ამ მხრივ ყველაზე კარგად არის შესწავლილი ვივალდის, მოცარტის, ბეთჰოვენის, ჩაიკოვსკის, შუბერტის, გრიგის, დებიუსის და შუმანის ქმნილებანი. მოცარტის მუსიკა ხელს უწყობს ინფორმაციის სწრაფად ათვისებას და გავლენას ახდენს გონებრივი მუშაობის უნარზე. მოცარტისა და ბეთჰოვენის ნაწარმოებთა მოსმენით სწრაფად მიმდინარეობს კუჭის ნეკლოლის შეხორცება. ჰარმონიული მელოდია ხელს უწყობს ოპერაციის შემდგომ გულის მუშაობის აღდგენას. პოზიტიური ემოციის და კარგი განწყობილების გამომწვევი მხიარული მუსიკის მოსმენა რეკომენდებულია გულსისხლძარღვთა დაავადებათა პროფილაქტიკისთვის. მუსიკა აუმჯობესებს სისხლის ცირკულაციას, სისხლის წნევის რეგულაციას. პოპულარული გახდა ანესთეზიად მუსიკის გამოყენება. გამოვლინდა კავშირი კლასიკურ მუსიკასა და შაქრიანი დიაბეტის მკურნალობას შორის, ასევე – მუსიკის გავლენა ნეკლოლის და ტუბერკულოზის განკურნებაზე.

ცხოველები და მცენარეები უპირატესობას ჰარმონიულ მუსიკას ანიჭებენ. შვედეთის მუსიკალურ – თერაპიული საზოგადოების მიერ ჩატარებული ექსპერიმენტების დროს ზვიგენები და დელფინები ოკეანის ყველა სანაპიროდან მოგროვდნენ ბახის მუსიკის მოსასმენად.

ყველაზე სასიკეთოდ ადამიანის ორგანიზმზე მოქმედებს საფორტეპიანო და სავიოლინო მუსიკა. ფორტეპიანოზე დაკვრა ინვეს ფსიქიკის ჰარმონიზაციას, ასუფთავებს ფარისებრ ჯირკვალს, ნორმაში მოყავს შარდსასქესო სისტემა. ორლანოს ბგერები ასტიმულირებს ტვინის და ხერხემლის აქტიურობას. სასულე ინსტრუმენტები ასუფთავებს ბრონქებს და აუმჯობესებს სუნთქვის მუშაობას, დადებითად მოქმედებს სისხლის მიმოქცევაზე. დასარტყმელი ინსტრუმენტები კურნავს ღვიძლს და სისხლის მიმოქცევის სისტემას.

ნაწარმოების არამარტო ჟანრს, რითმს და ტონალობას აქვს მნიშვნელობა, არამედ იმასაც, თუ რომელ მუსიკალურ ინსტრუმენტზე სრულდება მელოდია. როგორ მოქმედებს ჩვენზე ბგერები? ცალკეული მუსიკალური ინსტრუმენტის ჟღერადობა ზემოქმედებს ადამიანის ორგანიზმის განსაზ-

ღვრულ ორგანოზე. მაგალითად, სიმებიანი ინსტრუმენტები (ვიოლინო, ვიოლონჩელო, არფა, გიტარა) გამაჯანსაღებლად მოქმედებს გულსისხლძარღვთა სისტემაზე. გარდა ამისა, ადამიანში აღძრავს მადლიერებასა და თანაგრძნობას. გიტარის ბგერები ყველაზე უფრო გულზე მოქმედებს. ვიოლინო კარგად მოქმედებს მელანქოლიკებზე და ახასიათებს დამამშვიდებელი აქტიურობა; ალტი ეფექტურია ნერვული სისტემის დარღვევის და სისუსტის დროს; კლარნეტი ხელს უწყობს დათრგუნული მდგომარეობიდან გამოყვანას, ნორმაში მოყავს გულსისხლძარღვთა სისტემა; არფა სასარგებლოა ისტერიის შემთხვევაში, ხოლო ფლეიტა სასიკეთოდ მოქმედებს ღვიძლსა და ბრონქულ სისტემაზე.

გამოკვლევებმა აჩვენა, რომ ფოლკლორი ხელს უწყობს ბავშვის აგზნებული მდგომარეობის განმუხტვას, აცხრობს სტრესის რეაქციებს. კლასიკურ მუსიკას შეუძლია კეთილი გავლენა იქონიოს ბავშვის არამარტო ჯანმრთელობასა და გონებრივ შესაძლებლობებზე, არამედ გარეგნულ მონაცემებზეც. ბგერების გავლენა ხდება ჯერ კიდევ ემბრიონულ სტადიაზე. ექსპერიმენტებით ნაჩვენები იქნა, რომ ნაყოფი მშვიდდება ვივალდის და მოცარტის მუსიკით, ხოლო ბეთჰოვენისა და ბრამსის მუსიკით იწყებს ენერგიულ მოძრაობას. ძალიან სასარგებლოა ორსულებისთვის სიმღერა. ფრანგმა მეან-გინეკოლოგმა მიშელ ოდენმა თავის კლინიკაში ჩამოაყალიბა მომავალი დედებისგან შემდგარი გუნდი. მათთვის სპეციალურად დამუშავდა ვოკალური სავარჯიშოები. შედეგად ქვეყანას მოევლინა უფრო სიცოცხლისუნარიანი, მშვიდი და ძლიერი ბავშვები. მუსიკა პატარას ეხმარება დაბადებით გამონვეული ფსიქოლოგიური ტრამვების გადატანაში. მუსიკალური სტიმულირებით ტვინში იზრდება ჰორმონთა რაოდენობა, რაც ხელს უწყობს ნეირონების ზრდას. ბავშვები, რომლებმაც გაიარეს დედის მუცელში მუსიკალური „სწავლება“, ჩვეულებრივ, ხასიათდებიან ამაღლებული ადაპტაციური უნარით და ფიზიკური და მეტყველების განვითარების სტანდარტული ტემპების დაჩქარებით.

ცოცხალ ორგანიზმებზე მუსიკის გავლენის ფსიქო-ბიო-

ლოგიური მექანიზმები უნდა ვეძიოთ გენეტიკურად განსაზღვრული ბიოლოგიური პროცესების სიხშირეებსა და მუსიკას შორის კავშირში. ბუნებაში ყველა პროცესი მიმდინარეობს ინფორმაციათა ცვლის საფუძველზე. ცოცხალ არსებათა მრავალფეროვნება ცილის ურიცხვი ვარიაციაა. ცილა, მსგავსად ბგერებისგან შექმნილი მელოდიისა, მისი შემადგენელი ნაწილების – ამინმჟავებისგან განსაზღვრული თანაფარდობით წარმოიქმნება. ამ ანალოგიის საფუძველზე ჩვენ პირველმა შევძელით მუსიკალურად აგვეყვლებინა კონკრეტული ცილა, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ მუსიკა დასაბამიდანვეა ჩადებული ცოცხალ არსებაში, გენეტიკური კოდის პარტიტურაში, რითაც აიხსენება მუსიკის ზეგავლენა ცოცხალ ორგანიზმებზე.

ადამიანის ორგანიზმი ასევე ფუნქციონირებს უჯრედების ელექტრომაგნიტური და აკუსტიკური ტალღების მიმოცვლის შედეგად. ამასთან ჩვენი სხეულის თითოეული ორგანოსთვის, ისევე როგორც ცალკეული უჯრედებისთვის, დამახასიათებელია საკუთარი რხევის სიხშირე. ამერიკელი მეცნიერი გორდონ შოუ ჯანმრთელობაზე მუსიკის გავლენას ხსნის ბგერების ვიბრაციის ზემოქმედებით. ბგერები ქმნის ენერგეტიკულ ველებს, რომელთაც რეზონანსში მოყავს ჩვენი ორგანიზმის ყოველი უჯრედი. ჩვენ ვშთანთქავთ მუსიკალურ ენერგიას, რომელიც არეგულირებს ჩვენი სუნთქვის რითმს, პულსს, წნევას, ტემპერატურას, ხსნის დაძაბულობას. ამიტომ ზუსტად შერჩეული მელოდია სასიკეთო გავლენას ახდენს ავადმყოფ ადამიანებზე და აჩქარებს გამოჯანმრთელებას.

სისტემატური მეცადინეობა სიმღერაში ანვითარებს ეკონომიკურ სუნთქვას. სიმღერის დროს წარმოშობილი ბგერის მხოლოდ 15-20% იბნევა გარე სამყაროში. ბგერითი ტალღების დარჩენილი ნაწილი შთაინთქმება შინაგანი ორგანოებით და ამით ისინი მოყავს ვიბრაციის მდგომარეობაში. შინაგანი ორგანოების ეს თავისებური ვიბრაციული მასაჟი ასტიმულირებს და აუმჯობესებს მათ მუშაობას.

როგორ ხდება მუსიკით განკურნება? რობერტ დეიმერმა გაზომა ადამიანის უჯრედების რხევების სიხშირე, ინფრანითელი სპექტრების საშუალებით გაზომა დნმ-ის რხევები, შემ-

დედ უხილავი ვიბრაციები ბგერით სპექტრებად გარდაქმნა და ... მიიღო მუსიკა. აღმოჩნდა, რომ უჯრედები მღერიან! ჯანმრთელი უჯრედები გამოსცემენ ღვთაებრივი ჰიმნების ხმებს. ავადმყოფი უჯრედები ხიხინებენ, მკვდარი უჯრედები ოდნავ ხმაურობენ. თუ ვიცით უჯრედის ბგერითი რხევები, შესაძლებელია გულის რითმის, სისხლის წნევის ნორმალიზება, მეხსიერებისა და ყურადღების გაუმჯობესება.

უკანასკნელმა გამოკვლევებმა აჩვენა, რომ მუსიკის მოსმენით მიღებულ სიამოვნებას იგივე ქიმიური საფუძველი აქვს, რაც სიყვარულის გრძნობას (სექსის პროცესს). თავის ტვინში გამოიყოფა დოფამინი (სიამოვნების ჰორმონი). ა. პუშკინის აზრით, „ჩვენი ცხოვრების სიამეთაგან მუსიკა მხოლოდ სიყვარულს უთმობს – სიყვარულიც ხომ მელოდიაა“. ტომოგრაფიულმა გამოკვლევებმა აჩვენა, რომ დოფამინი მუსიკალური ნაწარმოების კულმინაციურ მომენტამდე დაახლოებით 15 წამში გამოიყოფა, ე.ი. მსმენელი კულმინაციაზე მეტად სიამოვნებას მისი დადგომის მოლოდინით ღებულობს.

ამა თუ იმ მელოდიის აღქმის ფაქტორს ასევე წარმოადგენს ადამიანის კულტურული და ნაციონალური კუთვნილება. მაგალითად, ევროპელისთვის აღმოსავლური მოტივები ყოველთვის არ არის სასარგებლო, ხოლო მსგავსი მუსიკის ხანგრძლივი ზემოქმედება არა მარტო გამაღიზიანებელია, არამედ შეუძლია გამოიწვიოს სერიოზული ფსიქიკური დარღვევები. იგივე ეხება აზიელებსაც. დასავლური მუსიკის გავლენა აღმოსავლეთის ადამიანის ფსიქიკაზე, საეჭვოა, სასარგებლო იყოს. ამიტომაც არის რეკომენდებული, რომ ადამიანმა უნდა უსმინოს თავის ფოლკლორულ კომპოზიციებს. ხალხური მუსიკა ზრდის საერთო ემოციურ ტონუსს, ამალღებს განწყობას. ადამიანს უნდა ახსოვდეს თავისი ფესვები. ხალხური მუსიკა კარგად ამშვიდებს და თითქოს ისტორიულ ფესვებთან აბრუნებს მას. ყველა ერში მუსიკალური გამოსახვის შესაძლებლობა გენეტიკურ აპარატშია ჩანერილი. კეთილმოქმედ გავლენას ახდენს ემოციებზე ბლუზი, რომელიც ამშვიდებს და აქვეითებს გაღიზიანებას. კარგი განწყობის მუსი-

კად ითვლება რეგი, რომელიც ამაღლებს ემოციურ ტონუსს.

მუსიკოთერაპიის ეფექტიანობის საილუსტრაციოდ მოგვყავს რამდენიმე მაგალითი. ბონაპარტების ოჯახს მემკვიდრეობით კუჭის წყლულოვანი დაავადებები აწუხებდა. ნაპოლეონიც ამავე დაავადებით იტანჯებოდა. ჭამის შემდეგ ხშირად მას სასტიკი ტკივილები ეწყებოდა, რისთვისაც ნაპოლეონს სასახლეში საგანგებოდ მონყობილი ჰქონდა სიმფონიური ორკესტრი, რომლის მოსმენის დროსაც საჭმლის მონელება უმტკივნეულოდ მიმდინარეობდა.

მუსიკა ძალიან სასარგებლოა კონფლიქტურ სიტუაციებში. მაგალითად, ცოლ-ქმარი განუწყვეტლივ დაობდა და გაყრის ზღვარზე იმყოფებოდა. ერთხელ სამზარეულოში მორიგი ჩხუბის დროს, უცებ უმცროსმა შვილმა მისაღებ ოთახში პიანინოზე დაკვრა დაიწყო. ეს იყო ჰაიდნი. მშობლები უეცრად გონს მოეგნენ, რამდენიმე წუთი დუმდნენ... და შერიგდნენ.

ცნობილი ფრანგი მსახიობი ჟერარ დეპარდიე ახალგაზრდობაში საკმაოდ ენაბლუ იყო. მკურნალობის მეთოდებმა მას ვერ უშველა ამ სნეულების დაძლევაში. ექიმის რჩევით დეპარდიემ დაიწყო ყოველდღე ორ-ორი საათი მოცარტის მუსიკის მოსმენა. „ჯადოსნურმა ფლეიტამ“ მართლაც საოცრება მოახდინა – რამდენიმე თვის შემდეგ მომავალ ვარსკვლავს ენაბლუობის კვალიც კი არ დარჩა.

ჩვენ მიერ ნაჩვენებია, რომ მუსიკა დასაბამიდანვეა ჩადებული ცოცხალ არსებაში და ორგანიზმის, როგორც მთელის, მოდულაციას ახდენს; მუსიკა ამიტომაც ზემოქმედებს ყველა ბიოლოგიურ ობიექტზე. ცოცხალ არსებათა მრავალფეროვნება ცილის ურიცხვ ვარიაციას წარმოადგენს. განსხვავება ამინმჟავური ნაშთების თანმიმდევრობაშია. ცილებში ამინმჟავათა თანმიმდევრობის ინფორმაციის ჩანერის ხერხი, რომელსაც გენეტიკური კოდი ეწოდება, ნუკლეინის მჟავას მოლეკულაშია ჩადებული. მემკვიდრეობით გადაეცემა არა სტრუქტურა, არამედ ამ სტრუქტურის აღწერილობა და მისი დამზადების ინსტრუქცია. გენეტიკური კოდის გაშიფრვისა და რეალიზაციის მექანიზმის იდენტიურობა ყოველი ცოცხალი

ორგანიზმის უჯრედში (მცენარიდან ადამიანამდე) სამყაროს, როგორც ჰარმონიული მთელის, ერთიანობაზე მეტყველებს. ცილების სპეციფიკურობა შეიძლება შევადაროთ მუსიკას, რომელიც მცირე რაოდენობის ბგერათა შეხამებისგან მიიღება და უსაზღვროდ მრავალფეროვანია. ბუნებაში მრავალი ბგერაა, მაგრამ ყველა როდი ქმნის მუსიკას. ასევე ბუნებაში არსებული უველა ამინმჟავა არ გამოდგება ცილის საშენ მასალად. განსაზღვრული სისტემით ხდება როგორც ამინმჟავათა, ისე მუსიკალურ ბგერათა გადარჩევა და ჩამოყალიბება. მელოდია არ წარმიადგენს ბგერების შემთხვევით თანმიმდევრობას. ასევე ცილა არ არის ამინმჟავათა შემთხვევითი ნაკრები. ცილის მოლეკულა, ისევე როგორც მელოდია, ყოველთვის ერთ შინაარსს გამოსახავს. ამ ანალოგიის საფუძველზე ჩვენ პირველად მოვახდინეთ ცილის სტრუქტურის ტრანსკრიფცია მუსიკის ენაზე (ენჰარმონიზმის გათვალისწინებით) და მივიღეთ ნაწარმოები ფუგის სტილში (რ.გახოკიძე. ბუნებისმეტყველება და ესთეტიკა. – წიგნში: ხელოვნების და მეცნიერების ურთიერთობის საკითხები. თბილისის უნივერსიტეტის გამომც., 1974; რ.გახოკიძე. გზა ხსნისა. თბილისის უნივერსიტეტის გამომც., 1991; P.Гахокидзе. Вариации на тему белка. Химия и жизнь, 1994, N4).

თუ მუსიკა ბიოლოგიურ სისტემათა ორგანიზაციის საერთო პრინციპია, მაშინ იგი შეიძლება ორგანიზმის მდგომარეობის ადრეული დიაგნოსტიკის ინსტრუმენტი გახდეს.

უკანასკნელ პერიოდში აშშ-ში (კალიფორნიის უნივერსიტეტი, ლოს-ანჯელესი) მუშავდება დიდი პროექტი, რომელიც ეხება ცილაში შემავალ ამინმჟავათა გარდაქმნას მუსიკალურ აკორდებად, რომელთა ხანგრძლივობა მნიშვნელოვან ინფორმაციას იძლევა ცილის ნატიფ სტრუქტურაზე და მოსალოდნელ დაავადებათა განვითარებაზე (DNA Makes Sweet Music! CBS News, 18 Jan 2003; R.Takahashi, JH.Miller. Conversion of Amino Acids Sequences in Proteins to Classical Music: Search for Auditory Patterns. Genome Biology, 2007). ამ კვლევებმა დაა-

დასტურა ჩვენ მიერ რამდენიმე ათეული წლის წინ მიღებული შედეგები.

ზემონათქვამიდან გამომდინარე, მუსიკა მოქმედებს ყველა ბიოლოგიურ ობიექტზე. ჩვენ მიერ ჩატარებული ექსპერიმენტის წინასწარი მონაცემებით, პურის საფუვრის მუსიკალურმა გახმოვანებამ მნიშვნელოვნად გაზარდა პურის ხარისხი. ავსტრიელმა მეცნიერებმა ახლახან გამოაქვეყნეს მათ მიერ მიღებული შედეგები: ნითელღვინიან კასრში მოათავსეს დინამიკი და ღვინოს რეგულარულად ასმენინებდნენ მოცარტის N41 სიმფონიას. „გახმოვანებული ღვინო“ ბევრად ჯობდა სხვა კასრების ღვინოს. ბგერითი ტალღები იწვევს ღვინის საფუვრის მოქმედების სტიმულირებას და, შესაბამისად, იცვლება ღვინის გემო. ასეთი ტექნოლოგიით დამზადებულ ღვინოს „სონორული ღვინო“ უწოდეს. საქართველოში ამ ტექნოლოგიით ღვინოს აწარმოებს ფირმა „ხარება“.

მუსიკა – კულტურის ყველაზე ფაქიზი და, ამასთან, ყველაზე გავლენიანი სფეროა. იგი შეიძლება იყოს როგორც სრულყოფილებისა და შენების, ისე ნგრევის მძლავრი იარაღი. ჯერ კიდევ კონფუცი ამბობდა: „ნებისმიერი სახელმწიფოს დაშლა იწყება მისი მუსიკის დაშლით. ხალხს, რომელსაც არ გააჩნია სუფთა და ნათელი მუსიკა, გადაშენებისათვისაა განწირული.“

მუსიკას შეუძლია როგორც სიცოცხლის ხანგრძლივობის გაზრდა, ისე შემცირება. შამანებმა იცოდნენ მუსიკალური რიტმის საშუალებით თუ როგორ შეიძლებოდა გულის რიტმის აჩქარება ან შენელება. ცნობილია აფრიკული ტომები, რომლებიც დამნაშავეებს სიკვდილით სჯიდნენ დაფდაფების ხმაურით. ნუთში 130-150 დარტყმის სიხშირის მუსიკის რიტმი ხვდება „შამანების“ სიხშირეთა ზონაში. „მაგიური“ ჟღარუნების დარტყმებს შამანები იყენებდნენ ტრანსში შესასვლელად და ჯადოსნობის რიტუალების ჩასატარებლად. ეს რიტმი ემთხვევა თავის ტვინის „დელტა-ტალღების“ სიხშირეს, რაც აღინიშნება ელექტროენცეფალოგრამაზე (თავის ტვინის ელექტრული აქტიურობის ჩანაწერი) ძილის, ღრმა ტრანსის, კომის

მდგომარეობაში. ეს არის ნერვული უჯრედების დიდი ნაწილის სინქრონული აქტიურობის რიტმი, რომელიც მოდულირებულია 2-3 ჰერც სიხშირეზე, ე.ი. თავის ტვინის დელტა-რიტმის სიხშირეზე. მუსიკა ამ რიტმში, რომელიც ხშირად ჟღერს დისკოტეკებზე, შესაძლოა უაღრესად საშიში აღმოჩნდეს. კლასიკური მუსიკისა და ჯაზისგან განსხვავებით, რიტმი აქცენტირებულია, ძალიან ხმამაღალია და თითქმის მოკლებულია ვარიაციებს. დისკოტეკებზე მუსიკას ემატება რიტმული ცეკვა და თვალისმომჭრელი სინათლის რიტმული ციმციმი სიბნელეში, რაც ინვევს ფსიქოტრონულ ზემოქმედებას, ტვინში დელტა-რიტმების დომინირებით. იტალიელმა მეცნიერებმა გამოიკვლიეს დელტა-რიტმის მუსიკის გავლენა ფიზიოლოგიაზე. მათი აზრით, მუსიკა „ჰაუსის“ სტილში ინვევს იმპოტენციას.

დისკოტეკებისა და კლუბების გარკვეული რიტმები იმდენად არღვევს გულის მუშაობას, რომ სისტემატური მოსმენით რამდენიმე წელიწადში შესაძლებელია ნაადრევად მოხუცდე და სერიოზულად დასნეულდე. უხსოვარი დროიდან ცნობილი იყო, რომ მუსიკალური ჰარმონიის კანონების რღვევა ინვევს ადამიანის სულის დეფორმირებას და სხეულის დაშლას. ძველ ჩინეთში კომპოზიტორს, თუ იგი ისეთ მუსიკას ქმნიდა, რომელიც ჰარმონიას არღვევდა, სიკვდილით სჯიდნენ!

გასული საუკუნის 50-იან წლებში, როცა გავრცელდა როკ-მუსიკა, როგორც პროტესტის ფორმა, მომრავლდა თვითმკვლევლობები და ფსიქიკური ეპიდემიები. როკ-ეპიდემიის დასაწყისი ნარკოეპიდემიის და ე.წ. სექსუალური რევოლუციის დასაწყისი გახდა. 80-იან წლებში გამოჩნდა პანკ-როკი, რომლის მიზანია თვითმკვლევლობები, კოლექტიური ძალადობა, სისტემატური დანაშაული. ამერიკული პრესა წერდა, თუ როგორ მოკლა 14 წლის გოგომ დედა კალიფორნიაში, რომელმაც დანაშაული ჩაიდინა „მძიმე როკის“ მუსიკის მოსმენით გამოწვეული ძლიერი ნერვული აგზნების მომენტში. რუსმა მეცნიერებმა დააფიქსირეს: მძიმე როკის 10 წუთიანი მოსმენით მეშვიდე კლასელებს გარკვეული დროით დაავინწყდათ გამრავლების ტაბულა, ხოლო იაპონელი ჟურნალისტების გამოკითხვით, ტოკიოს უმსხვილეს როკ-დარბაზებში მაცურებლებს დაუსვეს სა-

მი მარტივი კითხვა: რა ერქვათ, სად იმყოფებოდნენ და რომელი წელი იყო. ვერც ერთმა გამოკითხულმა ვერ უპასუხა ამ კითხვებს. გერმანელი მეცნიერის ბ. რაუხის განცხადებით, ასეთი მუსიკა იწვევს ე.წ. სტრეს-ჰორმონების გამოყოფას, რომლებიც შლის ტვინში ალბექდილი ინფორმაციის ნაწილს. ადამიანი გონებრივად დეგრადირდება. შვეიცარიელმა ექიმებმა დაამტკიცეს, რომ როკ-კონცერტის შემდეგ ადამიანი გამლიზიანებულზე, ჩვეულებრივთან შედარებით, 3-5-ჯერ სუსტად და იშვიათად რეაგირებს. სწავლობდნენ რა უჯრედებზე ზოგიერთი ბგერის ნეგატიური ზემოქმედების უნარს, რუსმა მეცნიერებმა აჩვენეს რომ აგრესიული მუსიკის ზემოქმედებით ავთვისებიანი სიმსივნე იწყებს სწრაფად ზრდას, მაშინ როცა კლასიკა, პირიქით, თრგუნავს კიბოვან უჯრედებს.

მავნე მუსიკა გამოირჩევა ხშირი დისონანსით, უფორმოებით, არარეგულარული რიტმით, რომელიც ადამიანში ცხოველურ ინსტინქტებს აძლიერებს. ასეთ მუსიკას მიეკუთვნება პოპ- და როკ-მუსიკა, რომლებიც ზემოქმედებს ულტრა- და ინფრაბგერებით. ეს ბგერები ჩვენ არ გვესმის, მაგრამ მათ აღიქვამს ჩვენი ორგანოები, რამაც შეიძლება დამანგრეველად იმოქმედოს ტვინზე „25-ე კადრის“ პრინციპით და გამოიწვიოს ნერვული სისტემის აგზნება და აზრობრივი პროცესის პარალიზი. მსგავს მუსიკას სპეციალისტები უწოდებენ „მკვლელ მუსიკას“, „ბგერით შხამს“. ამერიკელი ექიმების მონაცემებით, „დაბალი სიხშირის რხევები, რომელიც გამოწვეულია ბას-გიტარის გაძლიერებით, რასაც ემატება რიტმის განმეორებადი ზეგავლენა, მნიშვნელოვნად მოქმედებს ზურგის ტვინის სითხის მდგომარეობაზე. ეს კი, თავის მხრივ, უშუალო გავლენას ახდენს ჯირკვლებზე, რომლებიც არეგულირებს ჰორმონების სეკრეციას, არსებითად იცვლება ინსულინის დონე სისხლში. შესაბამისად, ირღვევა სასქესო და კუჭქვეშა ჰორმონების წონასწორობა“. მთავარი დარტყმა მიმართულია ტვინის იმ უბნებზე, რომლებიც მჭიდროდ არის დაკავშირებული ადამიანის სასქესო ფუნქციებთან. აღმოჩნდა, რომ სექსუალური აგზნების დონეს ყველაზე მაღლა კლასიკური მუსიკა წევს.

ასევე მავნებელია როკ-მუსიკის მონოტონური გამეორება და ბგერის სიმაღლე. ჩვენს ყურს, ჩვეულებრივ, შეუძლია აღიქვას 55-60 დეციბელის ბგერა. 70 დეციბელზე მაღალი ხმა ინვევს ბგერით სტრესს. როკ-კონცერტების დროს მოედნებზე მძლავრი დინამიკების გამოყენებით ხმის სიმაღლე აღწევს 120, ზოგ შემთხვევაში, 160 დეციბელს. ასეთი ბგერითი სტრესის გამო თირკმელზედა ჯირკვლებიდან გამოიყოფა სტრესული ჰორმონი – ადრენალინი. მისი ხშირი გამოყოფა ტვინში ალბექტილი ინფორმაციის ნაწილს შლის, რაც ადამიანის გონებრივ დეგრადაციას იწვევს. ადრენალინის ჭარბად გამოიშვავებისას ხდება მისი ნაწილობრივი დაშლა ადრენოქრომად, ახალ ქიმიურ ნივთიერებად, რომელიც, ფსიქიკაზე თავის მოქმედებით, ნარკოტიკის მსგავსია. ყოველივე ამას ემატება შუქის ეფექტები – მუსიკის რიტმის მიხედვით შუქის მკვეთრი ცვალებადობა, რაც იწვევს ჰალუცინაციის მსგავს მოვლენებს. ადამიანის თავის ტვინზე როკ – მუსიკის ამგვარმა ზემოქმედებამ შეიძლება გამოიწვიოს აგრესიულობა, მრისხანება, დეპრესია, შიშები, თვითმკვლელობისადმი მიდრეკილება, სოციალური გაუცხოება. აგრესიას ასევე იწვევს რეპი, რომლის მონოტონურობა შეიძლება გაღიზიანების, განწყობილების და საერთო ემოციური ტონუსის დაქვეითების მიზეზი გახდეს. ამერიკელ სოციოლოგთა კვლევის შედეგებით, არასრულწლოვანი (12-იდან 17 წლამდე) დამნაშავეები უპირატესობას რეპს ანიჭებენ.

იაპონიაში ჩაატარეს ექსპერიმენტი: 120 მეძუძური დედა გაყვეს 2 ჯგუფად. ერთი ჯგუფი დედებისა უსმენდა კლასიკას, მეორე პოპ-მუსიკას. პირველ ჯგუფში რძის რაოდენობა ქალებში გაიზარდა 20%-ით, მეორეში – 2-ჯერ შემცირდა.

შეგრძნებები, რომლებიც წარმოიშობა თანამედროვე როკ- და პოპ-მუსიკის მრავალი ნაწარმოების მოსმენით, ალკოჰოლური და ნარკოტიკული თრობის ანალოგიურია. ხდება ტოტალური გამოთავყვანება, ზომბირება. ბგერითი ნარკოტიკი მითი არ არის, იგი ჩვენი თანამედროვეობის ერთ-ერთი ყველაზე საზიზღარი და საშიში რეალობაა.

როკ-ენ-როლი აფრიკის ჯუნგლებიდან შემოვიდა. 1619

წელს მონებით მოვაჭრეებმა ამერიკაში მონებთან ერთად ჩაიტანეს მუსიკაც, რომლის მაგიური ძალა დოლების ჰიპნოზურ რიტმში მდგომარეობს. ეს მუსიკა სატანურ რიტუალებზე სრულდებოდა. მალე როკი უხემ და „მძიმე როკად“ გარდაიქმნა და ბოლოს ოკულტიზმის გავლენით სატანის კულტამდე მივიდა, რასაც სათავე დაუდეს „ბითლზებმა“.

მრავალრიცხოვანი გამოკვლევებით ნაჩვენებია როკ-ენროლის დამანგრეველი ზემოქმედება. აშშ-ში ჩატარებული სოციოლოგიური გამოკითხვის მიხედვით, მოზარდთა 87 % დღეში 3-7 საათს უსმენს როკ-მუსიკას. როკ-მუსიკა მძიმე ტრავმას აყენებს სმენით აპარატს, მხედველობას, ენდოკრინულ და ნერვულ სისტემებს. მისი მოქმედება თავის ტვინზე ნარკოტიკის მოქმედების მსგავსია, ძირითადად იცვლება ნივთიერებათა ცვლა. განსაკუთრებით მძიმეა როკ-ენროლის ფსიქოლოგიური ზეგავლენა. კერძოდ, ექიმების სამედიცინო-ფსიქიატრიულ შრომებში ყველაზე ხშირად ფიგურირებს, არაკონტროლირებადი ძალადობისკენ სწრაფვა; ნერვული აგზნება, რაც იწვევს ეიფორიას და ჰალუცინაციებს; ჰიპნოზური (ზომბირების მსგავსი) მდგომარეობა; დეპრესიული მდგომარეობა (ხშირად ფსიქოზამდე მისული); მკვლევლობისა და თვითმკვლევლობისადმი მიდრეკილება. „მძიმე მეტალური მუსიკა“ აძლიერებს „სიმამაცის“ კულტს და ქალების მიმართ აგრესიას. როკ-კონცერტებზე ჩვეულებრივ მოვლენად იქცა ქალის ტანისამოსში გამონცობილი მამაკაცები, რომელთა უმრავლესობა ბისექსუალია და ზოგი მათგანი უკვე შიდსითაც კი გარდაიცვალა.

როკ-მუსიკის სისტემატური მოსმენა, ქვეცნობიერებაში შეჭრით, წარმოადგენს ცნობიერებაზე ნამდვილ ძალადობას და თავისუფალ ნებაზე მანიპულირებას. მრავალი ფაქტია ცნობილი, როცა როკ-კონცერტების დროს ათასობით ადამიანი გაითელა და სერიოზულად დაშავდა. ცნობილი ფსიქოლოგი ფ. ჰარლოკი თავის ნაშრომში „დიდი ბიტი“ აღნიშნავს: „ქვეყნებში, სადაც როკ-მუსიკა განსაკუთრებით პოპულარულია, მაგალითად, აშშ-სა და ინგლისში, აღინიშნება არა მარტო ახლგაზრდობის დეგრადაციის, არამედ მოზარდების მიერ

ჩადენილ კრიმინალურ დანაშაულთა რაოდენობის ზრდაც, ქორწინების გარეშე შობილ ბავშვთა რიცხვის მატებაც და სხვადასხვა სახის ძალადობის აქტების, მკველელობების და თვითმკველეობების მომრავლებაც“. როკ-მუსიკა კლავს ცოცხალ უჯრედს. როკ- მუსიკოსთა ასაკი იშვიათად აღემატება 50 წელს.

როკ-მუსიკაში გამოყენებულ სიხშირეებს განსაკუთრებული ზემოქმედება აქვს თავის ტვინზე. რიტმი ნარკოტიკულ თვისებებს იძენს ზედაბალ (15-30 ჰერცი) და ზემაღალ (80 000 ჰერცი) სიხშირეებთან შეხამებაში. როგორც მაღალი ისე დაბალი სიხშირეები იწვევს ტვინის სერიოზულ ტრავმირებას. ამერიკელმა ექიმმა დ. ელვინმა დაადგინა, რომ ხმამაღალი გამკინავი ბგერა ხელს უწყობს ცილის შედედებას (ერთ-ერთ კონცერტზე ხმამაღლა მოლაპარაკის წინ მოთავსებული უმი კვერცხი 3 საათის შემდეგ თოლხოდ მოიხარშა).

ინგლისელმა როკ-მუსიკოსმა დევიდ ბოუიმ როკს „სატანური მუსიკა“ უწოდა. ცნობილი თერაპევტის ა. კნისტის ათეული წლების გამოკვლევებმა დამაჯერებლად აჩვენა, რომ როკ – მუსიკა, მისი ხმაურის დონიდან გამომდინარე, მუდმივ მსმენელებში იწვევს გაბოროტებას, ნარცისიზმს, პანიკას, საჭმლის მონელების მოშლას, ჰიპერტონიას და სხვა ცვლილებებს. „როკი... ეს ნარკოტიკია, რომელიც ნამლავს ჩვენი ახალგაზრდების სიცოცხლეს, უფრო მომაკვდინებელია, ვიდრე ჰეროინი“.

როკ-მუსიკა არღვევს ზნეობის ბარიერებს, აქრობს ბუნებრივი დაცვის ავტომატურ რეფლექსებსა და მექანიზმებს. დადგენილია, რომ ინფორმაციის მხოლოდ მეშვიდედი ნაწილი აღიქმება ცნობიერებით, ხოლო ექვსი მეშვიდედი – ქვეცნობიერებით. როცა ტვინი ხანგრძლივი დროის განმავლობაში განიცდის ქვეცნობიერებაზე მიმართული ბგერითი სიგნალის ზემოქმედებას, მასში მიმდინარეობს ბიოქიმიური რეაქციები, ანალოგიური იმისა, რასაც იწვევს მორფის გაკეთება. ხოლო როცა ადამიანი ნარკოტიკულ ტრანსში იმყოფება, ქვეცნობიერი კავშირები რთავენ პროგრამას და ხდება ტოტალური გამოჩერჩეგება, ზომბირება. მთავარი საშიშროება ისაა, რომ

აუდიტორია სრულიად დაუცველია ცნობიერებასა და ქვეცნობიერებაზე ზემოქმედებისგან.

ლეგენდარული ლივერპულელი ჯგუფის „ბიტლზების“ კომპოზიცია „ჰელტერ სკელტერი“ თვალსაჩინო მაგალითია იმისა, ერთი შეხედვით კეთილბოვანი და საკმაოდ სასიამოვნო მუსიკა, თუ როგორ შეიძლება მავნე აღმოჩნდეს. ჯანმრთელობისთვის საშიში ამ კომპოზიციის ძირითადი რიტმის (დაახლოებით 6,4 ჰერცი) გამო მსმენელს შეიძლება უეცრად ატკივდეს მუცელი ან გული. გარდა ამისა, რადგან ასეთი მელოდის რიტმი სიხშირით ახლოსაა ადამიანის ტვინის ერთერთ რიტმთან, არსებობს რეალური საშიშროება ამ სიხშირეთა რეზონანსული თანხვედრისა, რამაც შეიძლება ნამდვილი სიგიჟე გამოიწვიოს.

ექიმების აზრით, კლასიკური მუსიკისგან განსხვავებით, არ არის რეკომენდირებული რეპის, ჰარდ-როკის და ჰევი-მეტალის ჯგუფების დიდხანს მოსმენა, რომლებიც ხშირად ნარკოტიკებს შეუფენებელი აგრესიის მიზეზს. აუდიონარკოტიკების მოსმენით სერიოზულად იცვლება ელექტროენცეფალოგრამა. იგი ეპილეფსიით დაავადებული ადამიანის ელექტროენცეფალოგრამას ემსგავსება. ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ თავის ტვინის ელექტრული აქტიურობა იცვლება პათოლოგიის მხარეს. აუდიონარკოტიკების სამიზნე ადამიანის ტვინია! ეს იწვევს შემეცნებითი ფუნქციის დათრგუნვას, მახსოვრობის დაქვეითებას, სააზროვნო ფუნქციის დარღვევას, რაც იწვევს პიროვნების დეგრადაციას.

რაც შეეხება სხვა ჟანრებს, ბლუზს, ჯაზს და რეგს, მათ შეუძლიათ დეპრესიული მდგომარეობიდან გამოყვანა. მავნე გავლენას ახდენს ზოგიერთი კლასიკური ნაწარმოებიც, მაგალითად, შოპენის ნოქტიურნები, ვაგნერის და რიჰარდ შტრაუსის ზოგიერთი ნაწარმოები.

გამოსვლის წინ ჰიტლერისთვის ასრულებდნენ ამგზნებ (ძირითადად ვაგნერის) მარშებს, რითაც აიხსნება მისი ჰიპნოზური ტალანტი.

ადამიანების მსგავსად ცხოველები უპირატესობას ჰარმონიულ მუსიკას ანიჭებენ. მძიმე როკის მოსმენისას ძროხები წვე-

ბიან და უარს ამბობენ საჭმელზე. მცენარეებიც სხვადასხვაგვარად რეაგირებენ ჰარმონიულ მუსიკაზე და როკ-მუსიკაზე. ისინი ბახის მუსიკას ამჯობნიებენ, რომელიც მცენარეთა ზრდის სტიმულაციას ინვესს – ძლიერდება ფოტოსინთეზისა და ნივთიერებათა ცვლის ინტენსივობა, რამდენიმეჯერ იზრდება ვიტამინების შემცველობა (მაგალითად „გახმოვანებულ“ ხორბლის ლივში 20-ჯერ მეტი ვიტამინი აღმოჩნდა), რის შედეგად იზრდება მოსავლის რაოდენობა და ხარისხი. როკ-მუსიკის გავლენით მცენარე მალე ჭკნება და ნადგურდება.

„ჭუჭყიანი ბგერები“ წამლავენ ბიოსფეროს! რადგან მუსიკა მნიშვნელოვანი სოციალური ფაქტორია, მოქმედებს ადამიანის ინტელექტზე, მის სხეულსა და სულიერ ბუნებაზე, ამიტომ იგი წარმოადგენს როგორც დაავადების გამომწვევ, ისე სამკურნალო საშუალებას. აუდიოტერორიზმისა და აგრესოგენური მუსიკისგან თავდასაცავად გვახსოვდეს არისტოტელეს სიტყვები: „უნდა მოვერიდოთ ახალი ტიპის მუსიკის შემოტანას, როგორც შესაძლო საშიშროებას მთელი სახელმწიფოსათვის, რადგან მუსიკის სტილის ცვლილება ყოველთვის გავლენას ახდენს პოლიტიკური წყობის უმნიშვნელოვანეს ასპექტებზე“.

როგორც წინა წერილებში აღვნიშნავდით, მუსიკას შეუძლია გავლენა მოახდინოს ადამიანის ფსიქიკურ და ფიზიოლოგიურ მდგომარეობაზე.

სიცოცხლის შემსწავლელ მეცნიერებათა ახალი მიმართულებაა ბიომუსიკოლოგია, რომელიც ავლენს, თუ როგორ ზემოქმედებს ბგერები ცოცხალ ორგანიზმზე. მუსიკა, როგორც ბგერების მწყობრი და ჰარმონიული შეხამება, უნივერსალური და ყოველისმომცველი ენაა. მუსიკა სიცოცხლის ხმაა. ცნობილია, რომ სხვადასხვა სიხშირის ბგერა განსხვავებულად ზემოქმედებს ადამიანზე. ეს პირდაპირ დაკავშირებულია თავის ტვინის რიტმებთან. სმენის ორგანოებით მიღებულ აუდიოინფორმაციას ანალიზებს ტვინი და აჯერებს საკუთარ რიტმებთან. მუსიკალური ზემოქმედება შეიძლება ასე აიხსნას. მუსიკა ვიბრაციაა, მხოლოდ მონესრიგებული, გარკვეული წესით სინქრონიზებული, რომელსაც შემოაქვს წესრიგი

ჩვენს სისტემაში და რეზონანსში მოჰყავს ჩვენს შინაგან მუსიკასთან. „მხოლოდ ვერცხლისებური მუსიკა მიქარვებს ნალველს“ (შექსპირი, „რომეო და ჯულიეტა,“). სხვადასხვა მუსიკა სხვადასხვა ადამიანზე სხვადასხვა ემოციას იწვევს, თუმცა, როგორც წერს სპინოზა: „არამუსიკალური ყურისთვის უმშვენიერეს მუსიკასაც არა აქვს აზრი“. როგორც ჩვენ მიერ იქნა ნაჩვენები, თითოეულ ცოცხალ არსებას მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი „მოლეკულური“ მუსიკა და, შესაბამისად, საკუთარი სიხშირე გააჩნია. სწორედ ამიტომაც არის განსხვავებული მუსიკალური გემოვნება. რამდენიმე ხნის წინ მოსკოვში გამოცემულ „მუსიკოთერაპიის სახელმძღვანელოში“ ნათქვამია: „ადამიანის ტვინი – უამრავი ვიბრაციაა ელექტრული იმპულსებით, რომლებიც გამოდის მისი ყოველი ნაწილიდან. ადამიანი გამოსცემს მუსიკალურ ნოტებს, რომლებიც დამოკიდებულია მისი ვიბრაციების ხარისხზე... ყოველ ადამიანს თავისი საბაზო ბგერა გააჩნია“. კომპოზიტორი ა.სკრიაბინი, რომელმაც აღმოაჩინა ფსიქოაკუსტიკური სტრუქტურები, წერდა: „მუსიკით შეიძლება გამოვიწვიოთ ჰიპნოზი. მუსიკა არის ბგერებით შელოცვა, რომლის ჰარმონიაშია უზარმაზარი მაგიური ძალა“.

პითაგორამ, რომელმაც მუსიკის თეორია ეგვიპტეში შეისწავლა, დააფუძნა მეცნიერება სფეროების ჰარმონიის შესახებ და დაადგინა მუსიკა როგორც ზუსტი მეცნიერება. პითაგორელები სპეციალურ მელოდიებს იყენებდნენ მრისხანების წინააღმდეგ. მათ აჩვენეს, რომ მუსიკა კეთილ გავლენას ახდენს ინტელექტზე. ისინი მათემატიკას მუსიკის თანხლებით ასწავლიდნენ.

ჩვ.ნ. აღრიცხვამდე III საუკუნეში პართიანულ სამეფოში აგებულ იქნა სპეციალური მუსიკალურ-სამედიცინო ცენტრი, სადაც მკურნალობდნენ სევდას და ისტირიას. თავის ტრაქტატში „პოლიტიკა“ არისტოტელე აღნიშნავს: „ბერძენებისთვის განათლების უმნიშვნელოვანეს დარგებს წარმოადგენს: რიტორიკა (კითხვა და დამწერლობა), ტანვარჯიში და ზოგჯერ ხატვა...“

მუსიკოთერაპია – ტრადიციული მედიცინის ერთ-ერთი

ყველაზე საინტერესო და ჯერ-ჯერობით ნაკლებად გამოკვლეული მიმართულებაა. იგი ევროპაში ოფიციალურად აღიარებულ იქნა XIX საუკუნეში, როცა პროგრესულმა ექიმებმა დაიწყეს მისი გამოყენება თავიანთ პრაქტიკაში. ცნობილი რუსი ქირურგი ბ. პეტროვსკი მუსიკას იყენებდა რთული ოპერაციების დროს. ქირურგიაში მუსიკის გამოყენება 2-3-ჯერ ამცირებს ტკივილგამაყუჩებელი პრეპარატების მოხმარებას მოსამზადებელ პერიოდში, ხოლო ოპერაციის შემდეგ აღდგენითი პერიოდი მცირდება 15-20 პროცენტით.

1961 წელს ინგლისში შემუშავდა მუსიკოთერაპიის პირველი პროგრამა, ხოლო 5 წლის შემდეგ შეიქმნა მუსიკოთერაპიის ცენტრი. 1969 წლიდან შვედეთში არსებობს მუსიკოთერაპიის საზოგადოება, ამ ორგანიზაციის მიერ დადასტურებულ იქნა, რომ ზარის ბგერები, რომლებიც გამოსცემს რეზონანსულ ულტრაბგერით გამოსხივებას, რამდენიმე წუთში კლავს ტიფის ჩხირებს, გრიპის ვირუსებს. განსაზღვრული მუსიკის ტიპები აჩქარებს ცოცხალი უჯრედის პროტოპლაზმის მოძრაობას.

მუსიკა, ანუ ბგერების მწყობრი და ჰარმონიული შეხამება რადიკალურად განსხვავდება ხმაურისგან, რომელიც აქვეითებს ორგანიზმის წინააღმდეგობის განწევის უნარს, რითაც იზრდება ადამიანის მიერ ქიმიური გამაბინძურებლების ამთვისებლობა.

ყველაზე სასარგებლო მუსიკად კლასიკური მუსიკა აღიარებული. ყველაზე დიდი მკურნალი კომპოზიტორებს შორის არის ვოლფგანგ ამადეუს მოცარტი, რომლის ნაწარმოებებს აქვს ადამიანებზე ზემოქმედების კოლოსალური ძალა. მისი მუსიკით ყვავილებიც კი იფურჩქნება. მოცარტის ნაწარმოებები უნივერსალურია. ისინი რეკომენდებულია სტრესის მოსახსნელად, თავის ტკივილისას, გონებრივი დაძაბულობის და გადაღლისას, სასწავლო მასალის ეფექტურად ასათვისებლად, მეხსიერების გასაუმჯობესებლად, ასევე აღდგენითი პერიოდის დროს. სამკურნალო ეფექტი გააჩნია მოცარტის ყველა ნაწარმოებს. ამ მოვლენას მოცარტის „ეფექტი“ ეწოდება. განსაკუთრებული ადგილი მოცარტის შედეგებს შორის უჭი-

რავს „სონატას ორი ფორტეპიანოსათვის (დო მაჟორი)“. სწორედ ამ ნაწარმოების მოსმენა აძლიერებს თავის ტვინის აქტიურობას.

ამერიკელ მეცნიერთა კვლევებით დადგინდა, რომ მოცარტის საფორტეპიანო მუსიკის ათნუთიანი მოსმენა ინტელექტის ხარისხა (I) საშუალოდ 8-10 ერთეულით ზრდის. ასევე დააფიქსირეს მოცარტის მუსიკის მოსმენით მძიმე ეპილევსიისგან განკურნების გასაოცარი ეფექტი. შვედი ექიმები დარწმუნებულნი არიან, რომ სწორედ მოცარტის მუსიკის გამო შემცირდა ბავშვთა სიკვდილიანობა შვედეთში. გასტროენტეროლოგები ამტკიცებენ, რომ თუ ყოველდღე ჭამის დროს მოვუსმენთ მოცარტის მშვიდ მუსიკას, გაქრება საჭმლის მონელებასთან დაკავშირებული პრობლემები.

ჯერ-ჯერობით დაუდგენელია, თუ რა გავლენას ახდენს ადამიანის ჯანმრთელობაზე თანამედროვე მუსიკის მიმდინარეობები (პუანტალიზმი, კონკრეტული მუსიკა, სონორისტიკა, სურეალიზმი, მინიმალიზმი, სპექტრული მუსიკა), თუმცა ცნობილია, რომ ავანგარდისტ კომპოზიტორთა იან ქსენაკისა და კარლ ჰაინც შტოკჰაუზენის ოპუსების მოსმენა რიგ შემთხვევებში ინვევს კბილის ტკივილს.

ცდით დადგენილია, რომ ადამიანის ორგანიზმი უმრავლეს შემთხვევაში „ეხმინება“ მუსიკას, ეწყობა მის ტემპს, რაც აისახება პულსის სიხშირეზე, სუნთქვაზე, სისხლის მიმოქცევაზე, შინაგანი ორგანოებისა და სეკრეციის ჯირკვლების მუშაობაზე. მრავალრიცხოვანი ექსპერიმენტით ექიმებმა დაასკვნეს, რომ ნერვული აშლილობის, ისტერიკისა და კაპრიზებისადმი მიდრეკილების დროს ყველაზე კეთილმყოფელ გავლენას ბავშვზე ახდენს მოცარტის მუსიკა. ყოველდღიური ბგერითი თერაპიის სეანსების ჩატარებით 20-30 წუთის განმავლობაში, 7-10 დღის შემდეგ პატარა დაინყებს უფრო ზომიერ და ადეკვატურ მოქცევას. ბავშვს ცუდად თუ ძინავს, ესიზმრება კომშარები და ხშირად იღვიძებს შიშისგან ატირებული, მაშინ საუკეთესო თერაპიულ საშუალებად შეიძლება გამოდგეს გრიგის, ჩაიკოვსკის, სიბელიუსის მუსიკა, რომელიც უნდა მოასმენინოთ უშუალოდ ძილის წინ. პირიქით, საქმე თუ ეხება პასიურ და ჩაკეტილ

ბავშვს, რომელსაც ხშირად აწუხებს თავის ტკივილი და არც გონებრივი შესაძლებლობებით ბრწყინავს, მისი სასიცოცხლო ძალების გააქტიურებაში მოგვეხმარება ლისტის და ბეთჰოვენის ნაწარმოებები. ბავშვთა მთელი რიგი ორგანოების დარღვევა ხშირად დაკავშირებულია არასწორ სუნთქვასთან. ამ შემთხვევაში ხალხური სიმღერების მოსმენით შესაძლებელი გახდება 10-15 წუთში სუნთქვის ნორმალიზება. რაც შეეხება გულსისხლძარღვთა სისტემის მუშაობას, მასზე ყველაზე ხელსაყრელ ზემოქმედებას ახდენს ბახის, შოპენისა და მენდელსონის მუსიკა. მუსიკა და მოძრაობა – ეს საშუალებანია, რომლებიც სასიკეთოდ მოქმედებს ბავშვზე. მუსიკალურ-პლასტიკური მოძრაობები ასრულებს რელაქსაციურ ფუნქციას, ეხმარება ემოციური განმუხტვის მიღწევაში, გონებრივი გადატვირთვის და დაღლილობის მოხსნაში. მოძრაობა და ცეკვა ბავშვს სხვა ბავშვებთან დამეგობრებაში ეხმარება, იძლევა განსაზღვრულ ფსიქოთერაპიულ ეფექტს.

შტრაუსის და ჩაიკოვსკის მომხიბლავი ვალსები ხელს უწყობს გულის ნორმალურ მუშაობას, ხსნის დაძაბულობას, აუმჯობესებს ძილს. ნერვული დაძაბულობის მოსახსნელად ჯერ მოისმინეთ გამახალისებელი მუსიკა (განსაკუთრებით კარგად მოქმედებს ბრამსის „უნგრული ვალსი“, ოგინსკის „პოლონეზი“, სარასატეს „არაგონული ხოტა“), შემდეგ ჩაიკოვსკის ან ბიზეს მელიოდური მუსიკა. შესანიშნავად ფანტავს დილის ძილიანობას ვივალდის სონატები და კონცერტები, შუბერტის სერენადები. ახალისებს დებიუსის სიმფონიური სურათი „ზღვა“, მუსორგსკის „განთიადი მოსკოვ-მდინარეზე“ (ოპერიდან „ხოვანშჩინა“), გრიგის „დილის განწყობა“, რიჰარდ შტრაუსის „დილა“. შუადღეს ფინჯან ყავას შეგიცვლით ჰენდელი და მოცარტი. დაღლილობის პროფილაქტიკისთვის ბგერით რაციონში ჩართეთ გრიგის „მუსიკალური დილა“ ან ჩაიკოვსკის „წელიწადის დრონი“. სამსახურში ან სახლში თავს თუ ვერ დააღწევთ კონფლიქტებს და უსიამოვნო საუბრებს, თქვენს განწყობაზე შესანიშნავად იმოქმედებს ისეთი ნაწარმოებები, როგორცაა რიჰარდ შტრაუსის „საშინაო ნაწარმოებები“, ბახის „გლეხური კანტატა“, ბეთჰოვენის „სიმღერა

რწყილზე“, როსინის „აბრეშუმის კიბე“ და „ქურდი კაჭკაჭი“. ცუდ მეხსიერებას აღადგენს ვივალდის „ნელინადის დრონის“ ციკლის ნაწარმოებთა პერიოდული მოსმენა. მშვიდი განწყობის შექმნას ხელს უწყობს XVII-XVIII საუკუნეების (ბახი, ვივალდი, ჰაიდნი, ჰენდელი) მუსიკა. მათი ნაწარმოებები ასტიმულირებს თავის ტვინის ალფა რიტმებს, რომლებიც დაკავშირებულია სიმშვიდის შეგრძნებასთან.

საქართველოში მუსიკით მკურნალობის საკითხებზე მუშაობდნენ მეცნიერები: ა.ზურაბაშვილი, ვ.მოსიძე, ქ.მინდაძე, კომპოზიტორები: კ.ფოცხვერაშვილი, ი.ბობოხიძე, ს.ჟვანია. ქართული მუსიკალური თერაპიული ფოლკლორი ღრმა შესწავლას მოითხოვს. ძილის მომგვრელი ქართული „იავნანა“ ისეთ ბგერებზეა აგებული, რომლებიც დამამშვიდებლად მოქმედებს ადამიანზე. არც ქართული სიმღერა „ბატონებო“ შექმნილია შემთხვევით, ის ხომ სამკურნალო სიმღერაა. სამკურნალო ეფექტი უნდა გააჩნდეს ქართულ კლასიკურ ნაწარმოებებსაც, მაგალითად, ფალიაშვილის „დაისის“ უვერტიურას, ლალიძის „საჭიდაოს“, მშველიძის სიმფონიურ სურათებს და ქართული მუსიკის მრავალ შედევრს.

ქვემოთ მოცემულია მუსიკოთერაპიის ცენტრებში აპრობირებული მუსიკალური რეცეპტების ნიმუშები.

უძილობა: ბეთჰოვენის „მთვარის სონატა“; გრიგის სუიტა „პერ გიუნტი“; მასნეს „მედიტაცია“; ოფენბახის „ბარკაროლა“; მენდელსონის „სიმღერები უსიტყვოდ“; სიბელიუსის „სევდიანი ვალსი“; გლუკის „მელოდია“; შუმანის „ოცნება“; ჩაიკოვსკის „შემოდგომის სიმღერა“, „სენტიმენტალური ვალსი“, „ბარკაროლა“; შუბერტის „ავე მარია“, „სერენადა“; სენსანსის „გედი“.

სტრესი: მუსორგსკის საფორტეპიანო სუიტა „სურათები გამოფენიდან“. სასიცოცხლო ტონუსის და გუნება-განწყობილების გასაუმჯობესებლად სასარგებლოა ჩაიკოვსკის „მეექვსე სიმფონიის“ მესამე ნაწილი; ბეთჰოვენის „უვერტიურა ეგმონტი“; შოპენის „პრელუდია №1, ოპუსი 28“; ლისტის „უნგრული რაფსოდია №2“.

გადაღლა და ნერვული გამოფიტვა: გრიგის „დილა“; ოგინ-

სკის „პოლონეზი“; მუსორგსკის „განთიადი მოსკოვ-მდინარე-ზე“, „სურათები გამოფენიდან“; იოჰან შტრაუსის „ცისფერი დუნაი“; ჩაიკოვსკის „ნელინადის დრონი“; ქართული წარმოშობის სიმღერა „სალამოს ზარები“, ლეის „სიყვარულის ისტორია“; ხაჩატურიანის „ცეკვა ხმლებით“. ქრონიკულ დაღლილობას შველის ბრამსის „მესამე სიმფონიის“ მეორე ნაწილი, „მეოთხე სიმფონიის“ პირველი ნაწილი, „სავიოლინო კონცერტი“ და „უნგრული ცეკვები“ (უზრუნველყოფს ენერჯის მუხტს მთელი კვირის განმავლობაში, განსაკუთრებით, თუ მოისმენთ ორშაბათ დილას).

დებურესია: ბეთჰოვენის „მთვარის სონატა“ და „უვერტიურა ედმონდი“; რახმანინოვის „მეორე საფორტეპიანო კონცერტი“; ჩაიკოვსკის „მეექვსე სიმფონია“; ლისტის „მეორე რაფსოდია“. გუნება-განწყობილებას ამაღლებს ჯაზი, ბლუზი, რეგი, მოცარტის და ვივალდის მხიარული ნაწარმოებები ალეგროს ან ალეგრო მოდერატოს ტემპში.

გალიზიანებისა და სიბრაზის მოსახსნელად უსმინეთ: ბეთჰოვენის „მთვარის სონატას“; ჰაიდნის „სიმფონიას“; ბახის „კანტატას №2“ და „იტალიურ კონცერტს“. ბახის „იტალიური კონცერტი“ და ჰაიდნის „სიმფონია“ ასევე რეკომენდებულია შურის შესამცირებლად. გულდამძიმებულობის დროს უსმინეთ ბეთჰოვენის „ოდა სიხარულს“; ლისტის „უნგრულ რაფსოდიას“; ჩაიკოვსკის „სლავურ მარშს“; შუბერტის „ავე მარიას“. ადამიანებთან ურთიერთობისას დაძაბულობის მოსახსნელად დაგეხმარებათ ბახის „სავიოლინო კონცერტი რე მინორი“. გახშირებული გულისცემა ნორმაში მოჰყავს მენდელსონის „საქორწილო მარშს“, დებიუსის, რაველის ნაწარმოებებს, ასევე კლასიკურ ინდურ მუსიკას. დასამშვიდებლად მოუსმინეთ ბრამსის „იავნანას“; დებიუსის „მთვარის შუქს“; შუბერტის „ავე მარიას“; ბეთჰოვენის „მთვარის სონატის“ პირველი ნაწილს, „მეექვსე სიმფონიის“ მეორე ნაწილს; შოპენის „ნოქტიურნს სოლ მინორი“. მღელვარების, შიშის და საკუთარ თავში დაურწმუნებლობის შესამცირებლად სასარგებლოა: შოპენის „მაზურკები“ და „პრელუდიები“; იოჰან შტრაუსის „ვალსები“; რუბინშტიინის „მელოდიები“.

ჰიპერტონია: შოპენის „ნოქტიურნი რე მინორი“ (სხვა ნოქტიურნები უარყოფითად მოქმედებს ფსიქიკაზე.); ბახის „სავიოლინო კონცერტი რე მინორი“ და „კანტატა №1“; ჩაიკოვსკის „სუიტა“ ბალეტიდან „გედის ტბა“; ბარტოკის „სონატები ფორტეპიანოსთვის“ და „კვარტეტი №5“; რახმანინოვის სიმფონიური პოემა „სიკვდილის კუნძული“. სისხლის წნევა და გულის მუშაობა ნორმაში მოჰყავს მენდელსონის „საქორნილო მარშ“.

შაკიკი: მენდელსონის „საქორნილო მარში“; დვორჟაკის „იუმორესკა“; გერშვინის მელიოდიები კინო-ფილმიდან „ამერიკელი პარიზში“. თავის ტკივილს სწრაფად ხსნის მოცარტის „დონ ჟუანი“; ლისტის „უნგრული რაფსოდია №1“; ხაჩატურიანის სუიტა დრამიდან „მასკარადი“, ოგინსკის „პოლონეზი“; ბეთჰოვენის „ფიდელიო“.

ალკოჰოლიზმსა და მონევას სხვა საშუალებებთან ერთად კურნავს შუბერტის „ავე მარია“; ბეთჰოვენის „მთვარის სონატა“; სენ-სანსის „გედი“.

კუჭის ნეკროზი: იოჰან შტრაუსის „ყვავილების ვალსი“; მოცარტის და ბეთჰოვენის ნაწარმოებები.

გასტრიტი: ბეთჰოვენის „სონატა №7“.

შემოქმედებით იმპულსს ასტიმულირებს რაველის „ბოლერო“; ხაჩატურიანის „ცეკვა ხმლებით“; დუნაევსკის „მარში“ კინო-ფილმიდან „ცირკი“; ლეის „სიყვარულის ისტორია“. გოეთე აღნიშნავდა, რომ იგი ყოველთვის უკეთ მუშაობდა ბეთჰოვენის „სავიოლინო კონცერტის“ მოსმენის შემდეგ.

სიზარმაცის გადასალახად და დაბალი სასიცოცხლო ტონუსის ასამაღლებლად: ჩაიკოვსკის „მეექვსე სიმფონიის“ მე-სამე ნაწილი; ბეთჰოვენის უვერტიურა „ეგმონტი“; შოპენის „პრელუდია №1“ და ლისტის „უნგრული რაფსოდია №2“.

მუსიკოთერაპია შეიძლება ბევრ შემთხვევაში ქიმიოთერაპიის ძლიერი კონკურენტი გახდეს და მისი განმკურნებელი ზემოქმედება უფრო ეფექტიანი აღმოჩნდეს. მუსიკა – კაცობრიობის უდიდესი ძალაა. მასშია არამარტო ტალანტი და კულტურული მემკვიდრეობა, არამედ ადამიანის ემოციათა წყა-

რო. ასე, რომ უსმინეთ მუსიკას და ცხოვრებაც აუცილებლად უფრო მშვიდი და ხალისიანი გახდება!

RAMAZ GAKHOKIDZE

THE INFLUENCE OF MUSIC ON THE LIVING ORGANISMS

ABSTRACT

Music is a powerful force in human society. The connection between music and health has been known from Biblical times. It is undeniable that music can strongly affect our emotions, improve mood, increase productivity and even encourage intellectual growth. Music has always played an important role in learning and communication of culture. Music has long been recognized as an affective form of therapy, which helps patients improve their health in several domains. Plants and animals under classic music grow faster. But under the influence of modern „pop-music“ they stop growth and development. On the negative side, there are also correlations between promiscuous or violent music and destructive behavior. The study of physical stimuli provoked by sound waves on living organisms has been mostly focused on brain and sensorimotor structures of animals rather than basal cell metabolism.

In the seventies of XX century I first expressed the opinion on the presence a musical code in biological systems. As is known, versatility of live organisms represents innumerable protein variations. Amino acid successions make the difference. I have compared the specific nature of proteins to music, which consists of a small number of sounds and is infinitely versatile. Protein molecule as well as melody always expresses the same content. On the basis of analogy, I transcribed the protein structure into the language of music and created a composition in a fugue style. Therefore, from the very start music is based in a live organism and modulates it as a whole.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილებაში.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია

Philosophical anthropology



ირაკლი გოგიჩაია
(თბილისი)

ირაკლი გოგიჩაია – ფილოსოფიის მაგისტრი; ავტორი მრავალრიცხოვანი მეცნიერული სტატიებისა თეორიული ფილოსოფიის სფეროში.

ანთროპოსი, ფილოსოფია და სუპერ ქოლაიდერის ეპოქა

„Пусть я не знаю смысла жизни, но искание
смысла уже дает смысл жизни.“

Н. А. Бердяев.

წინამდებარე სტატიაში ჩვენ ვიყენებთ ისეთ ცნებებს როგორებიცაა – ანთროპოსი, ანთროპული ზრდა, ემპირიული სუბიექტ-ობიექტი, რაციონალური სუბიექტ-ობიექტი, ინდივიდუალი, პიროვნება, საზრისი და ა.შ. – რომელთა შინაარსებიც ჩვენ დავაფიქსირეთ წინამორბედ სტატიებში (“ფილოსოფიური ძიებანის” მეცამეტედან მეცხრამეტე ნომრების ჩათვლით). აქ ჩვენ ხსენებულ ცნებით შინაარსებზე დაყრდნობით შევეცდებით გავარკვიოთ ისეთი ფენომენების რაობა როგორებიცაა – ყოფიერების გაგება, მსოფლმხედველობა, ანთროპული ყოფიერების საზრისი, თანამედროვე ეპოქის სულისკვეთება, ფილოსოფია, მისი ბუნება, შესაძლებლობები, ალტერნატიული მიმართულებები და როლი.

მეტი სიცხადისთვის, გავიხსენებთ ორ ძირითად ცნებით შინაარსს – ანთროპოსი და პიროვნება. 1) ანთროპოსი ანუ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საგანი, ჩვენ წარმოგვიდგენია ოთხ პოტენციურ მოდუსად გამოვლენად ყოფიერად. ესენია ემპირიული სუბიექტ-ობიექტი (ცხოველი), რაციონალური სუბიექტ-ობიექტი (საკუთრივ ადამიანი), ინდივიდუალი (ორიგინალურ-შემოქმედებითი ხედვით გვარში გამორჩეული, ანტი Man-ი არსება) და პიროვნება; 2) პიროვნება, ჩვენის აზ-

რით, არის ცნობიერი ნებელობითი ინსტანცია და ანთროპო-სის ცენტრი (გნებავთ პიკი), რომლის შეგნებულ აქტივობასაც ემორჩილება, ან შეიძლება დაემორჩილოს ყველა სხვა მოდუ-სის მოთხოვნები, მიმდინარე პროცესები, ვნებები და ა.შ., მა-თი რეალიზება ან არრეალიზება, თვით საკუთარი ყოფნა-არ-ყოფნის საკითხის გადანყვეტაც კი თავისუფალი ნებელობითი აქტივობით, რომელიც მაგ., ინდურ ფილოსოფიაში ცნობილია სამადჰის სახელით.

მას შემდეგ, რაც ფილოსოფოსობა (სიბრძნის სიყვარული, „სიბრძნისმეტყველება“) გარკვეული ადამიანების, მაგ., თა-ლესის, პარმენიდეს, სოკრატეს და ა.შ. მოღვაწეობას, ხოლო ფილოსოფოსი თავად მათ ენოდათ, ფილოსოფიამ და ფილო-სოფოსებმა ძალზე მრავალფეროვანი ისტორია განვლეს. ფი-ლოსოფიამ იცის „მეფის ტახტიც“ და „უსახლკაროს ძონძე-ბიც“. ის იყო აკადემიების თუ უნივერსიტეტების, ეკლესია-მონასტრების ხიზანი, მოხეტიალე დერვიშების, სუფიების, კი-ნიკოსების, სოფისტების, ხელოვანთა და იმპერატორთა თან-მხლები და ა.შ.

მიუხედავად ამისა, იმ ადამიანთა რიცხვი, ვინც ფილოსო-ფოსობდა (ამ სიტყვის პოზიტიური გაგებით), ზღვაში წვეთია იმ ადამიანთა რიცხვთან შედარებით, ვისაც უცხოვრია, ვინც ცხოვრობს და ვინც იცხოვრებს, ე.ი. ფილოსოფია ცოტა ვინ-მეს თუ აინტერესებდა ამ ცოდვილ მიწაზე. არისტოტელეს გონებრივი დონე სულაც არ დასჭირვებია კაცობრიობის უმ-რავლესობას იმის მისახვედრად, რომ ფილოსოფია არის ყვე-ლაზე უსარგებლო და არასაჭირო რამ, მიუხედავად მისი ამაღლებულობისა და სიდიადისა.

მაშასადამე, ზერელე-პრაგმატული განწყობა უფრო მძლავრია ყოველდღიური ცხოვრების პირობებში და არად დაგიდევთ ამაღლებულობასა და სიდიადეს; თუ „ღორივით ლაფში გდება“ უფრო სასარგებლოა, სჯობს ვეგდოთ მასში, ვიდრე უსარგებლოდ ვიმტვრიოთ თავი ფილოსოფიის მიუწ-ვდომელი სიმალღებებისთვის.

და მაინც, მიუხედავად იმისა, რომ ფილოსოფოსობა ამ

სიტყვის აკადემიური გაგებით, მცირეოდენ „სულიერ-გონით არისტოკრატთა“ ინტერესს წარმოადგენდა, ლაფში ღორივით კოტრიალის „ფილოსოფიაც“ ე.წ. „კომფორმისტული არისტოკრატის“, მასების ფილოსოფიაა (ამ სიტყვის ნეგატიური გაგებით).

ტერმინ ფილოსოფიას, მართალია, ძირითადად აკადემიური დისციპლინის აღმნიშვნელად იყენებდნენ, მაგრამ, ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ფილოსოფია არასოდეს ყოფილა მხოლოდ აკადემიური დისციპლინა. არსებობს „არაკადემიური ფილოსოფიის“ ლეგიტიმური ცნებაც. აკადემიური ფილოსოფია, ანტიკურობიდან მოყოლებული, დაკავშირებული იყო მეცნიერებასთან და თითქმის ემთხვეოდა კიდეც მას. მოგვიანებით (ახალ დროში, როცა ფიზიკამ მიიღო მკაცრი ნიუტონისეული გაფრთხილება, მორიდებოდა მეტაფიზიკას) ეს კავშირი შეირყა, მაგრამ ფილოსოფოსობის მეცნიერული სტილი და მონოდება ინერციის ძალით დღემდე შემორჩა.

აკადემიურ-დისციპლინარული სწავლება იძლევა **ცოდნას** და არა **სიბრძნეს**.

ფილოსოფიის აკადემიური სწავლებაც, რა თქმა უნდა, იძლევა გარკვეული ტიპის ცოდნას, მაგრამ ფილოსოფია არსებითად მაინც სიბრძნის სიყვარულად რჩება, და არ შეიძლება, აგდებით მოვეკიდოთ მის ეტიმოლოგიას.

ცოდნა და სიბრძნე რომ ერთი და იგივე არაა, ეს ისევე ცხადია, როგორც მაგ., ცხადია მასისა და წონის არაიგივეობა; მასის ცნებითი შინაარსი გულისხმობს წონასაც, მაგრამ მისი მოცულობა უფრო ფართეა. ასევე სიბრძნეც გულისხმობს ცოდნასაც, მაგრამ მისით არ ამოინურება.

ჯერ ერთი, **ცოდნა** ყოველთვის უპირისპირდება **უვიცობას**, ხოლო **სიბრძნე** – **უგუნურებას**.

მეორეც, შეიძლება ადამიანი იყოს მცოდნე (აკადემიური აზრ-გაგებით), მაგრამ მისი ცხოვრებისეული ისტორია აღსავსე იყოს უგუნური საქციელებით დალდასმული ფაქტებით. ამის მაგალითები უხვად შემოგვინახა ისტორიამ. აღწერილია უამრავი კურიოზი დაწყებული არქიმედედან, ნიუტონიდან და

დამთავრებული აინშტაინით, რომელთაც (ამ კურიოზებს) ნამდვილ სახელად სიბრძნეს მოკლებულობა უფრო შეეფერებათ.

ცოდნა აკადემიური გაგებით ყოველთვის გულისხმობს მემკვიდრეობითობას. მეცნიერმა თუ წინამორბედმა მემკვიდრეობა ძირფესვიანად არ აითვისა, მნიშვნელოვან სწავლულად ვერ ჩამოყალიბდება.

ცოდნა ინტერსუბიექტური, ან ტრანსსუბიექტური მოვლენაა. ის შეგიძლია შეითვისო და შემდგომ სხვას გადასცე.

რაც შეეხება სიბრძნეს, ის ტრანსსუბიექტურობის ამ ნიშანს მოკლებულია. როგორც არ ვიცი სხვა სიყვარული, სხვა სინდისის ქენჯნა, სხვა ძახილი მუზისა თუ არა ჩემი სიყვარული, ჩემი სინდისის ქენჯნა და ჩემი მუზის ძახილი, ასევე არ ვიცი სხვა სიბრძნე, გარდა ჩემს მიერ მამა-სისხლად მოპოვებული სიბრძნისა.

ბრძნული შეგონებანი მხოლოდ ფრაზებია, ბრძენთა შესახებ არსებული მოგონებები მხოლოდ მოთხრობებია, რომელთაც ჩემში არ გამოუვლიათ, რომელთა მათრახიც ჩემს ტყავს არ უგემია.

სიბრძნე **პიროვნული** მონაპოვარია და არა **ინტერსუბიექტური**.

გამომდინარე აქედან, უნდა ითქვას, რომ სიბრძნე მოიპოვება არა მაინცდამაინც და მხოლოდ აკადემიური სწავლებით. ეს ეხება ფილოსოფიის აკადემიურ სწავლებასაც. ის, რომ მავანმა დაამთავრა უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტი და მიიღო დიპლომი, სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ის გახდა ბრძენი.

მეტიც, სხვა დისციპლინებში დიპლომირებულთაგან განსხვავებით, ყოველივე ეს იმასაც კი არ ნიშნავს, რომ ის გახდა პრაქტიკულად მოთხოვნადი სპეციალისტი. ფილოსოფოსი და სპეციალისტი პრაგმატული გაგებით ერთობ გამორიშორებული ცნებებია; არცერთ ქარხანაში, ფაბრიკაში და დაწესებულებაში არ არსებობს ფილოსოფოსის კადრი. წმინდა ფილოსოფოსი არავის სჭირდება. დღევანდელი ქართული ყოფიდან და ტელევიზიიდან კარგად ჩანს ეს გარემოება – განათლებით ფილოსოფოსები ექსპერტობენ თითქმის ყველა მიმართულებით, გარდა ფილოსოფიისა.

დიპლომის მიღება საუკეთესო შემთხვევაში ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ 1) მავანმა მიიღო გარკვეული დონის ფილოსოფიური და ზოგადმეცნიერული განათლება და 2) რადგან ეს განათლება არ გულისხმობს რაიმე კონკრეტულ პრაგმატულად მოთხოვნად პროფესიულ ორიენტაციას, ფილოსოფიური განათლების მქონე პირმა შეიძლება მსჯელობის საგნად აიღოს ნებისმიერი სფეროს საკითხი (ეს მისი ინტელექტუალური ხედვის სიფართოვეზეა დამოკიდებული).

მართლაც, ფილოსოფიური მსჯელობის საგნად შეიძლება იქცეს ნებისმიერი საკითხი – იქნება ეს საბუნებისმეტყველო თუ ჰუმანიტარული დისციპლინების, ან რელიგიის, ხელოვნების თუ პოლიტიკისა და ეკონომიკის პრობლემატიკა და ა.შ.

მაგრამ, აქვე უნდა ითქვას, რომ ფილოსოფია, განსაკუთრებით ე.წ. არააკადემიური ფილოსოფია, აგრეთვე არაა მხოლოდ წმინდა მსჯელობა ანუ მხოლოდ გონით-თეორიული სპეკულაცია. ფილოსოფია ამასთანავე პრაქტიკულ-ცხოვრებისეული გამოცდილების ნაყოფიც შეიძლება იყოს. კანტი მართალი იყო როცა ამბობდა, რომ ყოველი ცოდნა გამოცდილებიდან იწყებაო, მაგრამ მართალი იყო ლოსკიც, რომლის აზრითაც ემპირიული გამოცდილება მხოლოდ ერთ-ერთი სახეა გამოცდილებათა ფორმების – ინტუიციური, ზნეობრივი, ესთეტიკური, რელიგიური, მისტიკური და ა.შ. – მრავალფეროვნებაში.

ამიტომაც მიმაჩნია, რომ მეცნიერების ფილოსოფოსთა, ისტორიის ფილოსოფოსთა და ა.შ. გვერდით არსებობის სრული უფლება აქვთ მისტიკოს, ფანტასტ, განსაკუთრებული მხატვრული ხედვის მქონე, ბერ-მონაზვნური და განდეგილური ცხოვრების გამოცდილების მქონე და ა.შ. არააკადემიურ ფილოსოფოსთა ფრთასაც; ლაო-ძი, ბუდა თუ გიორგი გურჯიევი და კარლოს კასტანედა არავიზე ნაკლები ფილოსოფოსი არ იყო იმის გამო, რომ არ გააჩნდა ფილოსოფიის ფაკულტეტის დამთავრების დამადასტურებელი დიპლომი.

არსებობს კიდევ ერთი ფრთა ფილოსოფოსებისა, რომელთა მემკვიდრეობაც მეტ-ნაკლებად დაკავშირებულია აკა-

დემიურ სწავლებასთან, თუმცა მათი სტილი ფილოსოფოსობისა სრულიად არააკადემიურ შთაბეჭდილებას ახდენს მკითხველზე – პლატონის დიალოგები, ნეტარი ავგუსტინეს „აღსარება“, მარკუს ავრელიუსის თუ პასკალის „აზრები“, კირკეგორის, ნიცშეს, კამიუს, მიგელ დე უნამუნოს, ბერდიაევის თხზულებანი საკმარისი მაგალითია ამისთვის.

ფილოსოფიური მოძღვრების მეცნიერული სტილით გადმოცემა არისტოტელესგან იღებს დასაბამს. ის იყო ნამდვილი აკადემიური-ფილოსოფოსი, რომელმაც ფილოსოფიური და მეცნიერული დისციპლინების მაკცრი დიფერენციაცია მოახდინა და ყველა მათგანს განუსაზღვრა თავისი საგანი, სფერო, მიზნები და ფუნქციური დატვირთვა. მისი ყველა ტრაქტატი – „ფიზიკა“, „მეტეოროლოგია“, „ზეცის შესახებ“, „სულის შესახებ“, „მეტაფიზიკა“ და ა.შ. მაქსიმალურად რაფინირებულია არამეცნიერულ-ენობრივი სტილის მქონე შენარევებისაგან, უპირველეს ყოვლისა, მითოლოგიისგან, პოეზიისგან და ლიტერატურული დიალოგებისგან, რაც ეგზომ დამახასიათებელი იყო არისტოტელემდელი ფილოსოფოსებისთვის. მან მოახდინა მეცნიერულ-ფილოსოფიური ტექსტის, აზროვნების დემითოლოგიზაცია.

ამის შემდგომ, აკადემიურ წრეებში, ძირითადად ფილოსოფოსობის არისტოტელურ სტილს ანიჭებდნენ უპირატესობას, თუმცა ცალკეული გამონაკლისების სახით მაინც ჰქონდა ადგილი ფილოსოფიური ტექსტების პოეტურ, დიალოგურ თუ აღმსარებლურ-ავტობიოგრაფიული სტილით გადმოცემასაც,

ეს ყოველივე უკვე მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ფილოსოფია მის ისტორიაში არ ყოფილა მხოლოდ მეცნიერულ-აკადემიური. მეტიც, დღევანდელი სციენტისტური კრიტიერიუმების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, მისი მეცნიერულ-აკადემიური ნაწილიდანაც მხოლოდ ფორმალურ ლოგიკაზე თუ ითქმის მეცნიერული. მეცნიერულობის კრიტიერიუმების თანამედროვე მოთხოვნებს არათუ ფილოსოფია, რომელიც წინარემეცნიერული შემეცნების ფორმად უფრო ისახება, არამედ ბევრი სხვა დისციპლინაც ვერ აკმაყოფილებს სრულად. ასე, მაგალითად,

ისტორიის მეცნიერულობა შორსაა „სიზუსტის“ კრიტერიუმისგან. ისტორია ხომ უდიდეს წილად ემყარება, მაგ., დოკუმენტურ მასალას და არა ცდაში დაკვირვებად (შემონმებად) მოვლენებს (წარსულს ცდაში ვერ დავაკვირდებით). დოკუმენტი კი, არავინ უწყის, მაინცდამაინც ზუსტად გადმოცემს რაიმე ისტორიულ ფაქტზე ინფორმაციას თუ არა.

სიზუსტისა და „**ცდაში დაკვირვებადობის (შემონმებადობის)**“ კრიტერიუმებთან მიმართებაში მოიკოჭლებს ფსიქოლოგიაც, სოციოლოგიაც და მრავალი სხვაც.

ასეთ ვითარებაში ფილოსოფიას (აღბათ, გარდა ფორმალური ლოგიკისა) აუცილებელი არაა, რომ მეცნიერულობაზე ჰქონდეს პრეტენზია. მეცნიერულ-ენობრივ სტილს ამოფარება საქმეს ვერ შველის – ფილოსოფიას მეცნიერულს ვერ ხდის. ეს განსაკუთრებით ითქმის მას შემდეგ, რაც თავად ფილოსოფოსებმა დაიწყეს ანტიმეტაფიზიკური მოძრაობის დროშით ფილოსოფიიდან იმის განდევნა, რაც ფილოსოფიას ფილოსოფიად აქცევდა. ფილოსოფიის ჩაკვლა პოზიტივიზმის სულისკვეთებით მეცნიერულობის, მეცნიერული ფილოსოფიის გამარჯვებას სახავდა მიზნად. ისინი ნაკლებ ყურადღებას აქცევდნენ იმას, რომ თუ მეცნიერულობა სრულად გაიმარჯვებდა, მაშინ მეცნიერული ფილოსოფია სანაგვეზე მოსასროლი გახდებოდა – თავად პოზიტივისტური ფილოსოფიის კონტექსტიდან გამომდინარე, მეცნიერებას იმდენად როდი სჭირდება ფილოსოფია, რამდენადაც ფილოსოფიას მეცნიერება. პოზიტივისტთა „სიბეჯითემ“ ფილოსოფია, როგორც მეცნიერება მოკლა.

და მაინც, ფილოსოფიის სიკვდილი ზემოხსენებული აზრით, არ ნიშნავს ფილოსოფიის სიკვდილს საერთოდ, რამეთუ, როგორც ითქვა, ფილოსოფია არასოდეს ყოფილა მხოლოდ მეცნიერულ-აკადემიური.

არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ფილოსოფია სიბრძნის სიყვარულია და მისით გატაცება ანთროპული ზრდის მაჩვენებელია. არავინ იბადება იმთავითვე ბრძენი და ცოტა ვინმე თუ გახდება ამომწურავად ბრძენი. არსებობს სიბრძნის ზღვრული სიმაღლე-

ები, რომელიც მართლაც გამორჩეულმა პიროვნებებმა – სოკრატე, ლაო-ძი, ბუდა და სხვა – დასახეს. მათი ანთროპული ზრდის სიმაღლე სინათლის სიჩქარეს ჰგავს თავის ზღვრულობით.

რაც შეეხება იესოს მიერ დასახულ პარამეტრებს, როგორც ერთ-ერთ სტატიაში – „აბსოლუტური თავისუფლება და თეოანთროპოსი“ – ვაჩვენეთ, ისინი ზე-ზღვრული სიმაღლისანი არიან და ვერ ეტევიან მხოლოდ ანთროპული ყოფიერების ფარგლებში; არამედ მოიცავს მასაც (რელატიურს, დროში განსაზღვრულს და ა.შ.) და წარმოადგენს აბსოლუტურსაც. ამგვარ აბსოლუტური თავისუფლების მადემონსტრირებელ ყოფიერს ჩვენ ვუწოდებთ „თეო-ანთროპოსს“.

ამდენად, ჩვენთვის ფილოსოფია, მის პრაქტიკულ განზომილებაში (იგულისხმება სიბრძნის მოპოვების პირადი ცხოვრებისეული გამოცდილება, ანთროპული ზრდა), ანთროპოსის ცხოვრების მარად თანმდევი მოვლენაა. აქ იგი ორი ძირითადი მოდუსით წარმოგვიდგება – 1) „ლაფში გდების“ პრაგმატულად ხელსაყრელობის მოდუსით (რომელიც ცხოვრების მიზანს ემპირიულ კომფორმიზმში ხედავს და გონით-ნებელობით აქტივობას, მათ შორის ფილოსოფიურსაც, ზედმეტ ტვირთად, უაზრო წყლის ნაყვად მიიჩნევს). ეს თავისებური მასობრივ-Man-ური ხასითის, ემპირიული სუბიექტ-ობიექტის ანუ ცხოველური დონის ნეგატიური ფილოსოფიაა, რომელიც მოქმედებს დევიზით „ვიცხოვროთ ისე, როგორც საერთოდ ყველა“ და 2) გარკვეულ პირად გამოცდილებაზე – რელიგიური, მისტიური, პოლიტიკური, ხელოვნებისეულ-შთაგონებითი და ა.შ. – დამყარებულის მოდუსით, რომელიც ფილოსოფიაა პოზიტიური გაგებით.

რაც შეეხება თეორიას, აქ ის არსებობს არა მაინცდამაინც მეცნიერულ-აკადემიურის ფორმით. თეორიას შეიძლება მიმართოს პრაქტიკოს-ფილოსოფოსმა როგორც თავისი პირადი გამოცდილებისეული შინაარსების დალაგება-გადმოცემის, გაანალიზების საშუალებას.

ამდენად, ჩვენ შეიძლება ვთქვათ, რომ ა) „საკუთარ ტყავზე“ გამოცდილებით მოპოვებულ სიბრძნეს პრაქტიკული ფილოსოფია, ხოლო ბ) „საკუთარ ტყავზე“ გამოცდილებით მოპოვებული სიბრძნის ანალიზს თეორიული ფილოსოფია ეწოდება.

არაა აუცილებელი, რომ ერთ პიროვნებაში პრაქტიკულთან ერთად მოცემული იყოს თეორიული ასპექტიც. თეორიულ მოღვაწეობას, უფრო სწორედ, მის გადმოცემას, იმდენად დიდი მნიშვნელობა არ აქვს თავად მისთვის, რამდენადაც სხვებისთვის (მაგ., ახლობელთათვის, თანამოქალაქეთათვის, მოსწავლეთათვის ან მიმდევართათვის). ეს უკანასკნელი წარმოგვიდგება აბსტრაქტულ მოძღვრებად, რომელშიც სიმბოლურად, მეტაფორულად, მინიშნებებით გადმოიცემა პრაქტიკოს ფილოსოფოსის პირადი გამოცდილება. ამის შესანიშნავი ნიმუშია მაგ., ლაო-ძის „დაო დე ძინი“, რომელიც მეტაფიზიკური პოეზიის ბრწყინვალე შედეგრიცაა.

იყო დრო, როცა ე.წ. პოზიტივისტურმა ფილოსოფიამ, ანტიმეტაფიზიკური მოძრაობის დროშის ქვეშ უამრავი საკითხი მოხსნა ფილოსოფიური განსჯის დღის წესრიგიდან მათი უსაზრისობის, ცდამი შეუმონმებადობის და ა.შ. გამო, მათ შორის სამყაროს როგორების საკითხი – მაგ., მარადიული და უსასრულოა ის თუ დროში წარმოშობილი და სასრული – გამოცხადდა მეტაფიზიკურ და უსაზრისო წყლის ნაყვად. ამით პოზიტივისტებს მეცნიერების სამსხვერპლოზე მიჰქონდათ მსხვერპლი.

დღეს ვითარება ამ მხრივ შეიცვალა; სამყაროს წარმოშობის საკითხი ასტრო-ფიზიკის პრეროგატივად იქცა. მასთან დაკავშირებით „დიდი აფეთქების“ თეორეტიკოსები ისევე მსჯელობენ, როგორც კოლბაში მიმდინარე ქიმიურ პროცესებზე დაკვირვებისას.

შეიქმნა ე.წ. „სუპერ ქოლაიდერი“ (ეს სახელი სრულიად შეეფერება თანამედროვე ეპოქას) სადაც, არც მეტი არც ნაკლები, სამყაროს წარმოშობისას მიმდინარე პროცესების მოდელირებულ ვარიანტს აკვირდებიან. განსაკუთრებით აინტე-

რესებთ სიცოცხლის წარმოშობის საიდუმლოსთვის ფარდის ახდა, რათა სრულად გამორიცხონ „ღმერთის“ როლი სამყაროს შემოქმედებაში.

ცხადია, ასეთ ვითარებაში, ანუ „სუპერ ქოლაიდერის“ ეპოქაში მეცნიერულ ფილოსოფიაზე საუბარი უბრალოდ სასაცილოა. ერთადერთი, რაც მეცნიერების უახლეს აღმოჩენებში ჩახედულმა სწავლულმა შეიძლება გააკეთოს, ესაა ამ აღმოჩენების სისტემურ-ლოგიკური კავშირების საფუძველზე სამყაროს ერთიანი სურათის, თეორიის შექმნა, რასაც ფილოსოფოსებზე უკეთ თავად ფიზიკოს-კოსმოლოგები (მაგ., სტივენ ჰოკინგი თავის „დროის უმოკლესი ისტორიით“) ართმევენ თავს.

მეცნიერულ-ტექნიკური ცოდნის ზრდამ და პრაქტიკულმა გამოყენებამ, რომელიც ყოველდღიურად შლის ფრთებს, თვალზე ბინდი არ უნდა გადაგვაკრას. თანამედროვე კაცობრიობა ერთობ დიდ ილუზიაშია ჩავარდნილი და ამოდ ჰგონია, რომ პროგრესს განიცდის. რაც უფრო იზრდება მეცნიერული ცოდნა და რაც უფრო რთულდება ტექნოლოგიები, მით უფრო სავალალო ხდება ჩვენი პლანეტის მდგომარეობა. ეკოლოგიური აპოკალიფსი კარსაა მომდგარი. ტექნიკის მოხმარებამ ყველაფერი თავდაყირა დააყენა – მაგ., ნავთობი, რომელიც, ბუნებრივად მიწაში უნდა ყოფილიყო ამოვიღეთ და გაზ-ნამწვავის სახით ატმოსფეროში მიმოვავრქვიეთ, ჰაერი გავჟღინთეთ და „სათბურის ეფექტმაც“ არ დააყოვნა.

დღეს მეცნიერები მსჯელობენ კოსმიური კოლონიზაციის თაობაზე. დედამიწა მალე გამოუსადეგარი გახდება სიცოცხლისთვის და განსახლებისთვის შესაფერისი ადგილები ეხლავეა საძიებელიო, ამბობენ ისინი.

საკამათო აღარაა ის, რომ დედამიწის სასიცოცხლო რესურსების ამონურვაში ტექნოლოგიურმა „პროგრესმა“ ითამაშა ერთ-ერთი მთავარი როლი. რაც მეოცე საუკუნემ რესურსი შეინირა, ალბათ დიდწილად აღემატება, მანამდელი საუკუნეების განმავლობაში გახარჯული რესურსების საერთო რაოდენობას.

და რა გამოდის, დედამიწიდან საქმე გასაქცევად გავიხადეთ და ამას ვეძახით პ რ ო გ რ ე ს ს? პროგრესი კი არა, ეს სწორედ იმის მაჩვენებელია, რომ ცოდნის ზრდა არ იწვევს არც ზნეობრივ (როგორც ეს ვაჩვენეთ სტატიაში – „ადამიანი მასა და Man-ი“) და არც სიბრძნის ზრდას. პირიქით, რაც უფრო „მცოდნე“ ხდება კაცობრიობა, მით მეტ უგუნურებას სჩადის, მით უფრო არაბრძენი ხდება.

აკადემიური ფილოსოფიის ოდინდელ პრობლემათა რიგს და კვლევის საგანს წარმოადგენდა უზოგადესი განსაზღვრულობების კონცეპტუალური ანალიზი: მაგ., აბსოლუტური და რელატიური, უსასრულო და სასრული, ზოგადი და კონკრეტული და ა.შ.

მიუხედავად იმისა, რომ ამგვარ საკითხებზე მსჯელობამ ფილოსოფიის ისტორიაში დასრულებული სახე ვერ მიიღო, ცალსახად ვერ გადაწყდა, პოზიტივისტურ-სციენტისტური ტენდენციების წყალობით აბსოლუტურმა, უსასრულომ, ზოგადმა და ა.შ. „სუპერ ქოლაიდერის“ ეპოქაში სრულიად დაკარგა მიმზიდველობა და ღირებულება. მეცნიერულ ცდაში არც აბსოლუტური გვეძლევა, არც უსასრულო, არც ზოგადი და სხვა მისთანანი. პირიქით, რაც მეცნიერულ ცდაში მოგვეცემა არის სწორედ რელატიური, სასრული, კონკრეტული და ა.შ.

გამომდინარე იქიდან, რომ დღეს მეცნიერება კომპეტენტური შემეცნების ავტორიტეტს წარმოადგენს და სრულად ეყრდნობა ცდას, ფილოსოფოსობა (კონცეპტუალური ანალიზის აზრით) უადგილო თვითგვემად წარმოგვიდგება და ეს არცაა გასაკვირი.

კონცეპტუალური ანალიზი, რაოდენ მკაცრი ტერმინოლოგიური ტექნიკითაც არ უნდა იყოს წარმოდგენილი მეცნიერულობის ბეჭედს მაინც ვერ მიიღებს. ის დრო, როცა დეკარტის ფილოსოფიური მოძღვრება მეცნიერებად მიაჩნდათ (მისი საბუნებისმეტყველო და მათემატიკური თეორიების კვალად) დიდი ხანია წარსულს ჩაბარდა.

ფილოსოფია ყოველგვარ საჭიროებას მოკლებული ხდება

რანამს მას ცდისეული დაკვირვების საზღვრებით შემოსაზღვრავენ. როგორც ჰეგელი იტყოდა – ფილოსოფია იწყება იქ, სადაც მთავრდება ცდა.

სხვათა შორის ანალოგიური მოტივებიდან გამომდინარე, აკადემიური ფილოსოფიიდან განდევნილ იქნა არა მარტო სამყაროს წარმოშობა-რაგვარობის საკითხი, არამედ ღმერთის არსებობისა და სულის უკვდავების საკითხებიც. კლასიკური მეტაფიზიკის ეს სამი პრობლემა ქმნიდა სამ მეტაფიზიკურ დისციპლინას – რაციონალურ კოსმოლოგიას, თეოლოგიას და ფსიქოლოგიას. კანტმა თავის ნაშრომებში დელიკატურად აჩვენა, რომ ეს საკითხები ცალსახად ვერ წყდება მათი ცდაში მოუცემლობის გამო; რაც შეეხება თეორიას, ლოგიკას ამ საკითხებზე ტოლძალოვანი დამაჯერებლობით იცემა როგორც დამადასტურებელი ისე უარყოფელი პასუხები.

დღეს კი, როგორც ვხედავთ, თანამედროვე მეცნიერება დაუბრუნდა თავის დროზე მეტაფიზიკური კოსმოლოგიის პრეროგატივად შერაცხულ საკითხს და მიუხედავად იმისა, რომ სამყაროს წარმოშობის უშუალო დაკვირვება შეუძლებელია, ეს სრულიად არ აფერხებს კოსმოლოგიისა და ასტროფიზიკის წინსვლას. ამაში მათ ხელს უწყობთ მოდელირებულ გარემოზე დაკვირვება გიგანტურ ლაბორატორიებში, „დიდი აფეთქების“ შედეგად დარჩენილი შედეგების – მაგ., ფონური გამოსხივების და სხვა – შესწავლა და ა.შ.

გამომდინარე აქედან, არავინ უწყის როდის მიუბრუნდება კერძო მეცნიერება დანარჩენ ორ საკითხსაც, რომელნიც სრულიად უსაფუძვლოდ და თვალთმაქცურად არიან იგნორირებულნი.

თავი დავანებოთ იმ ნიშანთა ერთობლიობას, რომელნიც ყოველგვარი მათემატიკური გათვლებით ადასტურებენ სამყაროს ადამიანური ფქტორით განსაზღვრულ „დიზაინირებულობას“. დავუშვათ ყველა ეს ნიშანი სრული შემთხვევითობით შეეთანადა ერთმანეთს რათა ანთროპული ყოფიერება შესაძლებელი გამხდარიყო და არავითარი „დიზაინერი“ არ არსებობს, რადგან ასეთი რამ ცდისეულ დაკვირვებაში არ

გვეძლევა. ამით ყველაზე დიდი რაც კეთდება არის ღმერთის როგორც ფიზიკური არსის მქონე ფენომენის არსებობის უარყოფა. ჯერ ერთი, არაა აუცილებელი რომ ყოველი არსებული ფიზიკური იყოს, ვერავინ მოგვეცემს იმის გარანტიას, რომ არსებობა სხვა ფორმითაც არაა შესაძლებელი და ეს ფორმები ადრე თუ გვიან აღმოჩენილი არ იქნება. ყოველ შემთხვევაში, როგორც დევიდ არმსტრონგი ამბობს – უსხეულო არსებობა ლოგიკურად სრულიად არანინალმდეგობრივი ცნებაა. მერე მეორე, ღმერთი არასოდეს წარმოიდგინებოდა მხოლოდ ფიზიკურ არსად და თანაც იმ ნიშნებისგან დამოუკიდებლად, რაც იაზრებოდა მის ცნებით შინაარსში. პოზიტივისტურ-სციენტისტური ტენდენციით უარყოფილ იქნა ღმერთის, როგორც კონკრეტული ფიზიკური არსის არსებობა და არა იმ ნიშანთა ერთობლიობა, რომელიც ღმერთის ცნებით შინაარსში მოიაზრებოდა. ეს ნიშნები უდიდეს წილად მიენერა თავად მატერიას. წესრიგი, მიზანშეწონილობა, მიზეზობრივი წინასწარგანსზღვრულობა, დიზაინერული შემოქმედებითობა, სიცოცხლისა და კოსმოსის შექმნის უნარი და ა.შ. აი ნიშანთა ის არასრული ჩამონათვალი რომელთა ერთობლიობადაც ყოველთვის იაზრებოდა ღმერთი და ნაკლებმნიშვნელოვანია მიენერება ის რაიმე კონკრეტულ ფიზიკურ არსს თუ ზოგადად მატერიას, ჩვენ საქმე მაინც ღმერთის ცნებით შინაარსთან გვექნება.

თუ მატერიაა ისეთი ბუნების, რომ ითავსებს ყველა იმ ნიშნს, რაც მოიაზრება ღმერთის ცნებაში მაშინ მართლდება დებულება „deus sive natura“, რაც აკადემიურ ფილოსოფიაში საკმაოდ „დიდი ხნის ხილია“ და ის პანთეიზმის სახელითაა ცნობილი.

ახლა დავუკვირდეთ მატერიის ორ სახეს – ორგანული და არაორგანული, მკვდარი და ცოცხალი. ეს მკვდარი მატერია საინჟინრო-ტექნიკურ საქმიანობაში ცნობილია „ინერტული მასალების“ სახელწოდებით. „ინერტული მასალის“ ცნებაში მოიაზრება ნებისმიერი სამშენებლოდ გამოსადეგი მატერიალი. ეს უკანასკნელნი საკუთარი ინიციატივით და შინაგანი

აქტივობით ვერანაირი პროექტის მშენებლობას ვერ წამოიწყებენ. მათი ამგვარი ინერტულობა ავტომატურად მომდინარეობს იმ მადნეულისგან, რომელთაგანაც ისინი მზადდება და, რომელნიც ბუნებრივ მდგომარეობაში (მაგ., საბადოებში, ტყეებში, კლდეებსა თუ ნყლებში) ერთობლივად ქმნიან ბუნების მრავალფეროვნებას, სამყაროს.

მეორეს მხრივ, ბიოლოგიაში შემეცნების ობიექტს წარმოადგენს ცოცხალი, არაინერტული, თვითმოქმედი სუბსტანციები, რომელნიც კარგავენ რა სიცოცხლის უნარიანობას, ხრწნის მეშვეობით გადადიან ინერტულ-მატერიალურ მდგომარეობაში. ე.ი. ცოცხალი კი უბრუნდება მკვდარ წიაღს, მაგრამ ხდება თუ არა იგივე პირიქით? ასეთი რამ, მიუხედავად გრანდიოზული მეცნიერული პროექტებისა, და ბიბლიური შეგონებისა – მიწა ხარ და მიწადვე მიიქცევი – ჯერჯერობით ლაბორატორიულ პირობებში „მიწისგან“ ანუ „ინერტული მატერიისგან“ სიცოცხლის, თვითმოქმედი სუბსტანციის შექმნა ვერ მოხერხდა და თუ უდესმე მოხდება კიდევ ამით კვლავაც თეისტური (მათ შორის პანთეისტურიც) არგუმენტაცია დარჩება მოგებულ-გამყარებული და მოგვიწევს თავდაპირველი კოსმიური მასშტაბის მეცნიერ ლაბორანტის (იგივე ღმერთის) არსებობის აღიარება, რომელმაც ამ ექსპერიმენტს – მიწისგან სიცოცხლის შექმნა – იმთავითვე წარმატებით გაართვა თავი.

მანამ კი, სანამ ჩვენი მეცნიერებიც არ მიაღწევენ იგივე წარმატებას, სციენტისტური სიჯიუტით იმის მტკიცება, რომ სამყარო, მატერია თავად წარმოქმნის სიცოცხლეს, თავად ევოლუციონირებს და ინესებს შემთხვევით სწორედ ამგვარ მიზანშეწონილ კანონებს და ბოლოს და ბოლოს ამ ყველაფერს, ე.ი. საკუთარ თავს იაზრებს ადამიანის სახით, სხვა არაფერია თუ არა მტკიცება იმისა, რომ სამყარო არის ღმერთი, რაც ღმერთის არსებობის პანთეისტური აღიარებაა და არა მისი არსებობის უარყოფა.

მაშ ასე, ანტიმეტაფიზიკური მოძრაობის წყალობით აკა-

დემიური ფილოსოფიიდან განდევნილი მეტაფიზიკური პრობლემები სრულიად ლეგიტიმური ხდებიან პოზიტიურ ბუნებისმეტყველებაში. თანამედროვე მეცნიერებას ისინი არცთუ მეტაფიზიკური ეჩვენება.

რამდენადაც ეს პრობლემები მეცნიერების კომპეტენციაში გადავიდა, ხომ არ დარჩა აკადემიური ფილოსოფია „მეფე ლირის“ მდგომარეობაში?

მე ვფიქრობ, რომ არა. აკადემიურმა ფილოსოფიამ კვლავაც უნდა გააგრძელოს თავისი არსებობა იმ ტენდენციით, რომელსაც ის ამჟღავნებდა საერთოდ. კონცეპტუალური ანალიზი – აი საქმე, რომლითაც ფილოსოფოსები ყოველთვის იყვნენ დაკავებულნი.

ფილოსოფიისთვის, რამდენადაც ის წარმოგვიდგება კატეგორიათა კონცეპტუალურ ანალიზად, ისეთი დიდი მნიშვნელობა როდი აქვს კვლევის კონკრეტულ და საკუთრივ საგანს, რამდენადაც კერძო მეცნიერებებისთვის. იმიტომაცაა, რომ კერძო მეცნიერებათა მიერ შემეცნების საგანთა მისაკუთრებამ ფილოსოფია ვერ დატოვა „მეფე ლირის“ მდგომარეობაში. ფილოსოფიამ ნებისმიერი საგნობრივი არე შეიძლება მოიაზროს უფრო ზოგადი კატეგორიის დაფარვის არეში და კონცეპტუალური ანალიზით მიღებული შედეგები განავრცოს მასზეც.

ცნებათა თუ კატეგორიათა, ექსისტენციალთა თუ უნივერსალიათა და ა.შ. ცნებითი შინაარსების ანალიზში და მათშორისი ურთიერთმიმართებების ლოგიკური სიმწყობრით მოაზრებაში, მსოფლმხედველობრივი სურათის შექმნაში ფილოსოფიას არავინ შეცილება. ამგვარი საქმიანობა, მეცნიერების თანამედროვე კრიტერიუმებიდან გამომდინარე, მეცნიერული არაა, მაგრამ უეჭველია, რომ ამგვარი ანალიზის მოთხოვნილება, მსგავსად რელიგიური, სოციალური, ეთიკური, ესთეტიკური და ა.შ. მოთხოვნილებებისა ანთროპოსის ბუნებიდან მომდინარეობს და გამომჟღავნების სრული უფლება აქვს.

„არსი და არსება“

აკადემიური ფილოსოფიის ერთ-ერთი ცენტრალური პრობლემა ისეთი ცნებების შინაარსთა ანალიზს და ურთიერთმიმართებათა დადგენას უკავშირდებოდა ისტორიულად, როგორცაა არსი და არსება.

არცერთი კერძო მეცნიერული დისციპლინა არ აცხადებს პრეტენზიას არსისა და არსების ცნებით-შინაარსობრივ შემეცნებაზე.

მართალია, მეცნიერული დისციპლინები სწავლობენ არსს (არსებას ისინი საერთოდ არ სცნობენ), ოღონდ მის კონკრეტულობაში. მაგ., ბიოლოგია სწავლობს ცოცხალ არსს მის კონკრეტულობაში – მგელს, კიბორჩხალას, მტრედს და ა.შ. . რაც შეეხება სიცოცხლისა და არსის ზოგად ცნებით შინაარსს ბიოლოგიას ეს სრულიად არ ეხება.

არსისა და არსების პრობლემის სამნაირი დაყენებაა ცნობილი, მხედველობაში გვაქვს საკითხის ონტოლოგიური ასპექტი:

1) არსება წინ უსწრებს არსს. არსი არსების გამოვლენაა მის კონკრეტულობაში. არსება მარადიული, უცვლელი და ე.ი. ნამდვილად რეალურია, არსი დროში განსაზღვრული, ცვალებადი და ე.ი. მოჩვენებითი რეალობის მქონე. დავარქვათ ამ პოზიციას **იდეალისტური**;

2) ეს თვალსაზრისი ეთანხმება პირველს იმაში, რომ არსი არის დროში განსაზღვრული, ცვალებადი, რელატიური და ე.ი. ეფემერულ-მოჩვენებითი, თუმცა ამის შემდგომ მათი გზები იყოფა. არსი უსწრებს წინ არსებას. არსი რეალობაა არსება – პოტენცია, რომელიც არაა წინასწარ დადგენილ-განსაზღვრული, არამედ დამოკიდებულია არსზე. არსება არსით განისაზღვრება. დავარქვათ ამ პოზიციას **ეგზისტენციალისტური**;

3) ნამდვილი რალობა მიეწერება მხოლოდ არსს მის კონკრეტულობაში. არსებას რეალობა არ გააჩნია, მათ შორის

არც პოტენციურად. არსების საკითხზე მსჯელობა ესაა მეტა-ფიზიკურ-ილუზორული წყლის ნაყვა. ამ პოზიციას ერთნაირი მართებულობით შეიძლება ვუნოდოთ, როგორც **„გულუბრყვილო რეალიზმი“**, ისე **მატერიალისტური, პოზიტივისტური** და საბოლოოდ **პოსტმოდერნისტული**.

თუ ჩვენ მესამე პოზიციას გავიზიარებთ, მაშინ ფილოსოფიას მართლაც „მეფე ლირის“ მდგომარეობაში აღმოჩენის საფრთხე დაემუქრება. როგორც ითქვა არსს სწავლობს კერძო მეცნიერება, ამიტომ მესამე თვალსაზრისი ყველაფერია ფილოსოფიის გარდა, მართლაც ამ მიმართულების წარმომადგენელთა დიდი უმრავლესობა პროფესიულად კერძო მეცნიერებათა სფეროდან მოდიან და წარმოებულ „ფილოსოფიურ დისკუსში“ სწორედ მათ ემყარებიან.

კი ბატონო, მავანს შესაძლოა სიმპათია გააჩნია სციენტისტურ-პოზიტივისტური ფილოსოფიისადმი, მაგრამ ეს, როგორც ვთქვით, არ ნიშნავს აუცილებლად იმას, რომ ფილოსოფია მაინცდამაინც მეცნიერებაა (ყოველ შემთხვევაში, კერძო მეცნიერება ის ნამდვილად არაა), რომ ის აუცილებლად მეცნიერული ტენდენციისა უნდა იყოს და, რომ კერძო მეცნიერებათა საყოველთაო აყვავების თანამედროვე ეტაპზე ამ მეცნიერულ ფილოსოფიას რაიმე პოზიტიური ღირებულება გააჩნია.

შემთხვევითი როდია, რომ ჩვენი ეპოქა სრულიად არაფილოსოფიურია. ესაა მეცნიერებათა გაღმერთების და, მაშასადამე ზედაპირის, არსის ეპოქა. არსის კონკრეტულობაში შემეცნებისთვის კერძომეცნიერული შემეცნება სრულიად საკმარისია. ფილოსოფიას, რომელიც ყოველთვის ესწრაფვოდა და ესწრაფვის სიღრმეს, არსების შემეცნებას, ამ ეპოქაში არაფერი ესაქმება.

მაშასადამე, წმინდად ფილოსოფიური თვალსაზრისია იდელისტური და ეგზისტენციალისტური თვალსაზრისი. ამათგან პირველი არსებას მიაწერს რეალობას, მეორე პოტენციურობას, პირველისთვის არსება წინასწარ განსაზღვრულია, მეორესთვის განუსაზღვრელი „ან-ან“-ია.

რამდენადაც **არსება** მარადიულად, განსაზღვრულად, უცვლელად და ა.შ. წარმოიდგინება, ამდენად მან თავი უნდა აჩვენოს ყოველთვის იმად, რაც ის არის სინამდვილეში.

რამდენადაც **არსი** სრულიად საპირისპირო ნიშნებით დახასიათებული წარმოიდგინება, ამდენად ის არასოდეს აჩვენებს თავს იმად (ან მხოლოდ იმად) რაც ის სინამდვილეში.

სხვათა შორის ამგვარადვე შეიძლება დავახასიათოთ ბუნებრივისა და ხელოვნურის ცნებათა შინაარსებიც.

არსისა და არსების ფუნდამენტური განსხვავება ჩანს ისეთ ფენომენტთან მიმართებაში, როგორცაა **საზრისი**. პირდაპირ რომ ვთქვათ, არსს საზრისთან არ გააჩნია არავითარი თავისთავადი მიმართება. ყოველდღიურობას არსთა თანაცხოვრების დონეზე არანაირი საზრისი არ გააჩნია, და თუ ასეთად რაიმე დაისახება მას ექნება არა თავისთავადი, აბსოლუტური, ობიექტური რეალობა, არამედ სუბიექტური, რელატიური და დამოკიდებული. ამგვარი საზრისი არსივით ცვალებადი, მსხვრევადი და სიმყარეს მოკლებულია.

საზრისის ცნებაში ჩვენ გვესმის **არსებობის გამართლება** და ეს დავაფიქსირეთ კიდევ წინამორბედ სტატიებში. არსებობა კი შეიძლება გამართლებულ იყოს იმისა, რასაც გააჩნია წამდვილობა, მკაფიო და წარუვალნი გარკვეულობა ან პოტენციურად ან რეალურად. თუ მიწყევ ცვალებადის, არამდგრადის საზრისზე დავინწყებთ მსჯელობას, მაშინ მისი არსებობის გამართლებაც მრავალნიშნა, სხვადასხვანაირი, არამკაფიო იქნება, ე.ი. არ გვექნება აზრის გარკვეულობა.

ის, რასაც არ გააჩნია მკაფიო გარკვეულობა – არსს – ფაქტიურად არც არსებობს, რამეთუ მიწყევ იცვლება და, ამდენად, თავს ყოველ წამს აჩვენებს სხვად, არა იმად რაც არის. უბრალოდ ასეთია მისი არსი.

ე.ი. თუ არსს არსებისგან მოწყვეტილად წარმოვიდგინოთ, მაშინ მას რეალობა არ გააჩნია და, მაშასადამე, არც მისი არსებობის გამართლების, საზრისის დადგენის საჭიროება არ დგას დღის წესრიგში. ამგვარი პრობლემა მეცნიერებთვის უცხოა, სამაგიეროდ ფილოსოფიისთვისაა ძალზე მნიშვნელოვანი.

ერთი სიტყვით, მთავარი ფილოსოფიური საკითხი და ძიე-

ბა, ჩვენის აზრით ეხება არსების და, ამდენად ნამდვილი არსებობის საზრისის ფენომენს. ჩვენი სტატიის კონტექსტში საქმე ეხება ანთროპოსის არსების საზრისს. ანთროპოსის არსებად გვესახება პიროვნება, რამეთუ ისაა ანთროპული ყოფიერების ცენტრი.

არსების არსებობის საზრისის ლაიბნიც-ჰაიდეგერისეულად დაყენებული საკითხი, ფუნდამენტურ მეტაფიზიკური კონტექსტიდან მომდინარე, იღებს შემდეგ ფორმულირებას – რატომ არის არსებული და არა არარა? შემდეგი კითხვა იქნება – რატომ არის არსებული მაინდამაინც ამგვარი გარკვეულობისა და ბუნების მქონე? მესამე იქნება – რისთვის არსებობს არსებული, რამდენადაც ის არასებობს და არსებობს მაინცდამაინც ამგვარად?

ყველა ეს საკითხი, ჩვენის აზრით, შეიძლება დავაჯამოთ ერთ კითხვაში – რა ამართლებს ნამდვილად არსებულის (ე.ი. არსების) არსებობას? იმდენად, რამდენადაც ჩვენი ინტერესი ანთროპოლოგიურია, ნამდვილად არსებულის ცნებიდან გამომდინარე ანთროპოსის არსებას, პიროვნებას და დავაყენებთ კითხვას – რა ამართლებს პიროვნების არსებობას?

აქ მოკლედ გავიხსენებთ პიროვნებასთან დაკავშირებულ წინამორბედ სტატიებში (“აბსოლუტური თავისუფლება და თეო-ანთროპოსი“, “გაუცხოების ფენომენი“ და სხვა) გამოთქმულ თვალსაზრისს. შეიძლება აბსურდულად ჟღერდეს მაგრამ სხვანაირად ვერ ვიტყვით – პიროვნების არსებობას თავად პიროვნება ამართლებს ან თავად პიროვნებამ უნდა გაამართლოს. პიროვნება უნდა ამაღლდეს საკუთარი ნებელობის მართვის სრულ თავისუფლებამდე, მან უნდა გადალახოს საკუთარი გაუცხოება – გაუცხოებელი ნებელობითი აქტივობა, რომელიც გამსჭვალავს ანთროპოსის ყოფიერების პირველ სამ პლასტს – ემპირიულ სუბიექტ-ობიექტს (ცოველურ დონეს, სადაც პიროვნული ნება წმინდად ინსტიტუტურ-გაუცხოებელია), რაციონალურ სუბიექტ-ობიექტს, და ინდი-

ვიდუალურ მოფიქრალ მე-ს. ცხადია ამ პლასტებში პიროვნული ნების გაუცხოება სხვადასხვა ხარისხისაა, მეტ-ნაკლებია, მაგრამ ეს ნება სრულიად ცნობიერი, გაუცხოება გადალახული, თავისუფალი მხოლოდ პიროვნების საფეხურზეა.

იმდენად, რამდენადაც არსება ისეთი არსებულია, რომელიც სრული გარკვეულობის მქონეა და აბსოლუტური ბუნებისაა, შეუძლებელია, რომ ის არსებობდეს წარსულში და აწმყოში, ან უეცრად დაიწყოს არსებობა მომავალში. ნამდვილად არსებული მარადიულია.

მაშასადამე, სარტრის ეგზისტენციალური პოზიცია, რომ **არსი წინ უსწრებს არსებას**, სამართლიანი იქნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ არსებისა და არსის ონტოლოგიას ერთმანეთისგან არ გავმიჯნავთ.

ჩვენი სტატიების სერიის კონტექსტიდან გამომდინარე, სადაც წარმოდგენილი გვაქვს ანთროპოსის ონტოლოგიური სურათი, სარტრის დებულება სამართლიანია ანთროპოსის ისეთი პლასტის მიმართ, რომელსაც ჩვენ ვუნოდებთ „ადამიანს“ და არა „პიროვნების“ ცნების მიმართ, რომელიც ანთროპული ზრდის ზღვრული სიდიდეა და მარადისობასთან ზიარების მიჯნად წარმოგვიდგება

მაშასადამე, ანთროპულ ყოფიერებას, ყველა დანარჩენისგან განსხვავებით, უკვე ე.წ. ადამიანის საფეხურზე (რომელშიც ჩვენ ვგულისხმობთ ემპირიულ სუბიექტ-ობიექტზე, ანუ ცხოველის საფეხურზე მალა მდგომ რაციონალურ სუბიექტ-ობიექტს) ძალუძს მიიღოს ყოფიერების გარკვეული გაგება – მსოფლმხედველობა. რაც შეეხება მსოფლმხედველობის ორიგინალურ ჩამოყალიბებას, ის მხოლოდ ინდივიდუალის საფეხურიდანაა შესაძლებელი.

ყოველდღიურ ყოფაში, რომლის ყოფიერების გაგებიდანაც უნდა ამოვიდეთ ფილოსოფიური ძიებისას, მსოფლმხედველობის ფილოსოფიურ ცნებას ანაცვლებს პასუხი კითხვაზე – რა არის ცხოვრება?

ცხოვრების მრავალნაირი გაგება არსებობს და ყველას აქვს უფლება გაიზიაროს ნებისმიერი მათგანი.

ცხოვრების რაობის გაზიარების ორი გზა არსებობს – პასიური, ზერელე, მზამზრეული (რომელსაც ჩვენ მოვიარებთ ზემოხსენებული ნეგატიური ფილოსოფიის ცნების ქვეშ) და აქტიური, სიღრმისეული, თვითმიღწეული. პირველი გზა ესაა მასობრივ-Man-ური ცხოვრების ნესისთვის დამახასიათებელი გზა – მე ვიზიარებ ცხოვრების ამგვარ გაგებას იმიტომ, რომ ასეთ გაგებას იზიარებს ზოგადად ყველა.

მეორე გზა, ესაა გზა ადამიანიდან ინდივიდუალისაკენ. როცა რაციონალური სუბიექტ-ობიექტი საკუთრი ინტელექტუალური ძალისხმევით, პირად ცხოვრებისეულ გამოცდილებაზე დაყრდნობით შეიმუშავებს მყარ მსოფლმხედველობას იგი უკვე შეიძლება ჩაითვალოს ანთროპული ყოფიერების შკალაზე უფრო მაღლა მდგომად ვიდრე ადამიანის საფეხურია – ინდივიდუალად (ხოლო თუ ინდივიდუალი თავის ორიგინალურ მსოფლმხედველობას თავისუფალი ნებით ზედმიწევნით უქვემდებარებს თავის ყველა პლასტში მიმდინარე იმანენტურ პროცესებს, მაშინ სახეზე გვაქვს პიროვნება); რამეთუ, მისი გაგება ცხოვრებისა არაა საზოგადოდ ზერელედ გაზიარებული რამ, არამედ მისეულია და, ამდენად, ორიგინალური, რაც თავისთავად მეტყველებს მის არამასობრიობასა და ინდივიდუალობაზე.

როცა საქმე გვაქვს პირველ გზასთან, ცხოვრების გაგების ზერელე ფორმულის უკან ყოველთვის დგას არადემონსტრირებული, ფარული, პასუხგაუცემელი დებულებები, რომელიც ლოგიკური აუცილებლობით წინდანინ უნდა იქნეს გადაწყვეტილი რათა ცხოვრების გაგების ფორმულირება მოხერხდეს. მათი დემონსტრირება, მათზე პასუხის გაცემა რომ არ ხდება Man-ის მიერ, სწორედ იმიტომაა მისი მსოფლმხედველობა ზერელე, ზედაპირული, მზამზარეული ანუ ნეგატიურ-ფილოსოფიური.

ინდივიდუალად ამაღლების გზაზე შემდგარი ადამიანის ძიება ცხოვრების გაგებისთვის სწორედ იმით გამოირჩევა, რომ ყველა წინასწარ გადასაწყვეტ საკითხს ადემონსტრი-

რებს, შეგნებულად პასუხობს და მათი ლოგიკური კავშირების საფუძველზე ადგენს საკუთარ გაგებას. ამ ყველაფერს ეთანადება ჩვენს მიერ ზემოთ ხსენებული კონცეპტუალური ანალიზი და პოზიტიური ფილოსოფია.

თანამედროვე ვესტერნიზებული ცივილიზაცია, რომლის სიმბოლოდაც შეიძლება მივიჩნიოთ ლას-ვეგასი, მონტე კარლო და ამსტერდამი (აზარტული თამაშების, ნარკოტიკების და პორნო ინდუსტრიის ლეგალური კერები), განსხვავებით იგივე ბუდასაგან, საყოველთაოდ ამკვიდრებს ყოფიერების ისეთ გაგებას, რომელშიც ადამიანის ცხოვრება ტანჯვა კი არაა, არამედ – გართობა.

ამგვარი გაგების ზედაპირულობა ერთობ თვალშისაცემია. გასართობი ინდუსტრიის ამგვარი „განვითარებულობა“ ანთროპული ყოფიერების არსების გამოხატულება და მისი საზრისის დემონსტრირება კი არაა, არამედ – არსებითის და სიღრმისეულის დავიწყების, გადაფარვის, შენიღბვის შეგნებული მცდელობაა (რაც გაუცხოების ფენომენის მრავალი ფორმის წარმოქმნის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წყაროა). ინდუსტრიის ბოსებმა კარგად უწყიან მასობრივ-Man-ური სულისკვეთება და ფსიქოლოგია, რითაც შესანიშნავად აბამენ ზღვა ხალხს თავიანთ დაგებულ, ფულის საშოვნელ მახეებში – კაზინოებსა და ბორდელებში.

ამგვარი გარემოს ორომტრიალში თავდავიწყებით გადაშვებულ მასას, გაბრუებული ცნობიერება ეუბნება, რომ ცხოვრების ეშხი გართობაა. მას საერთოდ ავიწყდება ყველაფერ იმის არსებობა, რამაც ბუდას ათქმევინა, რომ ცხოვრება არის ტანჯვა – სიბერე, ავადმყოფობა და სიკვდილი.

მასობრივ-Man-ური სულისკვეთება ამბობს – მე ერთხელ მოვდივარ ამქვეყნად, ამიტომ უნდა გავერთო და „დავტკბე“ ცხოვრებით. მასას თვალზე ლიბრი აქვს გადაკრული და ვერ აცნობიერებს, რომ ეს „ცრუ ტკბობაა“, თუ რამდენი უბედურება იმალება ამ „ტკბობის“ უკან – აღვირახსნილი სექსუალურ ცხოვრება ვენერიული დაავადებების და შიდსის წყა-

როა, უზომო აზარტული თამაშები – გაკოტრებისა და თვით-მკვლელობის, ნარკოტიკები – ფსიქო-ფიზიკური დაავადებების და ანთროპული დეგრადირებისკენ მიმავალი უმოკლესი გზაა და ა.შ.

ყოველივე ეს რომ გაუცნობიერებლად ხდება მასის თავს იმიტომაცაა მისი გაგება ცხოვრებისა – ცხოვრება გართობაა – ზედაპირული და უსაფუძლო.

იგივე ბუდა, რომელიც მსოფლიო ისტორიის გამორჩეული ინდივიდი და პიროვნებაა, გვეუბნება, რომ ადამიანის ცხოვრება მრავალჯერადი ტანჯვაა, რომ ჩვენ არაერთხელ მოვალთ ამ ცოდვილ მიწაზე და ყოველთვის დავიტანჯებით თუ არ ვიზრუნებთ სანსარული ორომტრიალიდან თავის დაღწევისთვის და ნირვანულ მარადისობასთან ზიარებისთვის.

ეს უკანასკნელი მიღწევადია სურვილებისა და ხუმტურების დაძლევა-დამორჩილების გზით. სურვილები და ხუმტურები გასართობი ინდუსტრიის კარკასს შეადგენს – უფრო მეტი ფულის მოგების, უფრო ძლიერი სექსუალურ-ნარკოტიკული შეგრძნებისადმი ლტოლვის სურვილი ამოდრავებს მასებს და, მაშასადამე, ამ ინდუსტრიასაც.

რაც შეეხება ინდივიდუალობისაკენ მიმსწრაფ, ე.ი. არამასობრივ ადამიანს(რომელიც ზერელედ არ იღებს არც იმ ფორმულას, რომ ცხოვრება არის ტანჯვა, და არც იმას, რომ ცხოვრება არის გართობა, არამედ შეგნებულნი ძალისხმევით მიდის ცხოვრების ამა თუ იმ გაგებამდე), მისთვის სრულიად ნათელი ხდება, რომ ფორმულირებულ პასუხამდე მისასვლელად მრავალ კითხვას უნდა უპასუხო.

კითხვა – რა არის ცხოვრება? – გულისხმობს წინასწარ პასუხს კითხვებზე – რა არის ადამიანი?, რა არის მისი დანიშნულება?, რა არის საზრისი?, რას ნიშნავს არსებობა? და ა.შ. როცა ინდივიდი ამ პასუხებს მოიძიებს, მერეღა დაადგენს, თუ რას წარმოადგენს ცხოვრება.

როგორც ზემოთ ითქვა, ყველა ეს კითხვა თავს იყრის ერთი უმთავრესი კითხვის გარშემო – რა არის ანთროპული ყო-

ფიერების საზრისი?, რა ამართლებს ანთროპოსის არსების არსებობას? ამიტომ მართებულია იმ თვალსაზრისის გაზიარება, რომ ანთროპოსის უპირველესი ამოცანა ამ კითხვაზე პასუხის ძიებაა და არა გართობა.

როცა საქმე ეხება მასას, რომელსაც მიაჩნია, რომ ცხოვრება გართობაა, მთავარ კითხვაზე პასუხი ანონიმურად და გაუცნობიერებლად ნაგულისხმევი. მაშ როგორ მივიდა ის ცხოვრების გარკვეულ გაგებამდე? საიდან დაადგინა, რომ ცხოვრება გართობაა? პასუხი ნათელია – მას არაფერიც არ დაუდგენია, უბრალოდ ზერელედ და ზედაპირულად გადაიღო სხვათაგან და აჰყვა ფეხის ხმას.

ამდენად, უპირველესი ანთროპული ამოცანა მდგომარეობს საკუთარი არსებობის გამართლების, საზრისის დადგენაში, რაც თავის მხრივ გულისხმობს საკუთრივისა და საზოგადოს, არსებობისა და არარსებობის, დროულისა და მარადიულის, ღირებულისა და ყავლგასულის და ა.შ. ცნებათა ანალიზს. სწორედ ამგვარი აქტიური ორიენტირებით იდება ხიდი ანთროპოსის ცხოველურ-ადამიანური საფეხურიდან ინდივიდუალისაკენ და შემდგომ პიროვნებისაკენ.

სწორედ პიროვნებად შედგომა გვესახება ჩვენ ანთროპოსის არსებობის გამართლებად – ცხოვრება არის პიროვნებად ამაღლების შანსი, რომლის ხელიდან გაშვებაც გართობის გამო ნამდვილად არ ღირს.

IRAKLI GOGICHADZE

**ANTHROPOS, PHILOSOPHY AND SUPER-WOLAIDER
EPOCH**

ABSTRACT

In this article we will discuss issues such as the essence of anthropic existence, the nature, purpose and alternative directives of philosophy, the fate of a person and philosophy in contemporary scientific world, which we call „the epoch of super collider“.

All these topics will be discussed on the basis of anthropological picture framed in previous articles and the meaning of concepts such as anthropos (with its four potential modus: animal, human, individual and person), free will, opinion and etc.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილებამ.

**სოციალური და პოლიტიკური
ფილოსოფია**

**SOCIAL AND POLITICAL
PHILOSOPHY**



კახა ქეცბაია (თბილისი)

კახა ქეცბაია – ფილოსოფიის დოქტორი, პოფესორი. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა კადემიის აკადემიკოსი. მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის (ონტოლოგია, გნოსეოლოგია), სოციოლოგიისა (თეორიული, დარგობრივი და მეტასოციოლოგია) და რელიგიის ფილოსოფიის პრობლემებზე. გამოქვეყნებული აქვს 100-ზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომი მეცნიერების ამ სფეროებში. ეწევა აქტიურ პედაგოგიურ და მთარგმნელობით საქმიანობას.

პოსტმოდერნი და საზოგადოების თვითმკვლელობა

„ტაბუ უნდა აეხსნას ყველაფერს! უნდა განვდევნოთ წარსულის ზნეობრივი შეზღუდვები, ყველაფერი კარგია, რაც მე მინდა და მსიამოვნებს! ოღონდ შეფასებებისას ერთი აუცილებელი წესი უნდა იქნეს დაცული, – სხვისი, განსაკუთრებით უმცირესობის, უფლებები არ უნდა დაირღვეს! ეს კანონია.

შედეგად კი ვიღებთ იმას, რომ იკარგება ზღვარი კარგსა და ცუდ საქციელს, სიმართლესა და სიცრუეს შორის. სიმართლე არის ის, რასაც მე მივიჩნევ სიმართლედ და მორჩა! შენ შენი სიმართლე გაქვს? დაიცავი შენი სიმართლე, მე ჩემსას დავიცავ. მე შენს უფლებებს არ შევლახავ, შენც ჩემი უფლებები არ შევლახო.

დაახლოებით ასეთია ის აზროვნება, რომელის დამკვიდრების მცდელობაც არის დღეს“.

საშობაო ეპისტოლე, 2015 წ.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი,
მცხეთა თბილისის მთავარეპისკოპოსი,
ცხუმ-აფახეთის მიტროპოლიტი

იმ გამოწვევებს შორის, რომლის წინაშეც დღეს ადამიანი და საზოგადოება აღმოჩნდა, უმთავრესია „პოსტმოდერნული

მდგომარეობა“, რომელიც მთელი რიგი „უცნაური სიურპრიზებით“ გამოირჩევა. ამ პროცესის ერთ-ერთი პირველი მაცნე ფრიდრიხ ნიცშე იყო, რომელმაც თამამად განაცხადა „ლმერთის სიკვდილის“ შესახებ. „ლმერთის სიკვდილი“ „ადამიანის სიკვდილსაც“ ნიშნავდა, მაგრამ „დამცრობილ და დამდაბლებულ“, ფუფუნებას, კომფორტსა და ყოველდღიურ ცხოვრებისეულ ნვრილმანებს გამოდევნებულ კაცობრიობას ნიცშეს ამ ნათქვამისათვის სათანადო ყურადღება არ მიუქცევია. საბოლოოდ კი ყოველივე იმით დამთავრდა, რომ „ლმერთის მკვლელმა“ კაცობრიობამ „ადამიანიც მოკლა“ (ბოდრიარი). თუკი XX საუკუნე თითქოს „ლმერთის სიკვდილით“ არის გამოირჩეული, XXI საუკუნისათვის ამგვარი გამორჩეულობის ნიშანი უთუოდ „ადამიანის და საზოგადოების სიკვდილი“ იქნება.

შექმნილ რეალობას კარგად ესადაგება ნიცშეს მიერ აზროვნების სისტემური წესის ურაცოფა და მის ნაცვლად ფრაგმენტაციული დისკურსი, აფორისტული მაქსიმებითა და სენტენციებით ოპერირება; ღირებულებათა რადიკალური გადაფასება და ონტოლოგიური ნიჰილიზმი; აბსოლუტური ჭეშმარიტების უარყოფა და რაციონალური აზროვნების („კანონმდებელი გონების“) ინტერპრეტაციით („ინტერპრეტაციული გონებით“) ჩანაცვლება; ნიცშეს ამგვარი მსოფლმხედველობიდან არც ისე შორი მანძილია დერიდას დეკონსტრუქციამდე და ბოდრიარის „სოციალურობის გაქრობის თეორიამდე“.

ნიცშეს შემდეგ ჰაიდეგერმა შექმნა ხელსაყრელი ინტელექტუალური გარემო პოსტთანამედროვე აზროვნებისათვის. ამ შემთხვევაში მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ ჰაიდეგერის მიერ ტრადიციული რაციონალობის კრიტიკა, რომლის მიხედვითაც თანამედროვე აზროვნება ინსტრუმენტული და პრაგმატული გახდა. ჰაიდეგერის თქმით, ამგვარი გონების უმაღლესი ფორმა ტექნიკაა, რომელიც ჰუმანიზმისათვის ადგილს არ ტოვებს. „ჰუმანიზმის ჰორიზონტზე ბარბაროსობა ჩნდება.“ ეს ის „ბარბაროსობა“, რომელიც პოსტმოდერნიზმს მოასწავებდა. ამ შემთხვევაში ჰაიდეგერს ბევრი რამ დაეჯერება, რადგანაც პოსტთანამედროვე საზოგადოებაში დეჰუმანიზაცია რეალური ფაქტია.

სოციალური თვალსაზრისით, პოსტთანამედროვე საზოგადოება იგივე მომხმარებლური საზოგადოებაა. მისი ძირითადი ნიშანია პრაგმატიზმი, მერკანტილიზმი და ცინიზმი. „წმინდა გონების კრიტიკის“ ავტორისაგან განსხვავებით, სლოტერდაიკმა „ცინიკური გონების კრიტიკით“ (1983 წ.) მიაჩნია, რომ ამჟამინდელი ცინიზმი განმანათლებლობის იდეალების გაუფასურებითაა გამონვეული. პოსტმოდერნმა ადამიანთა ცნობიერებაში კულტურული პარადიგმების ცვლილებები და ტრანსფორმირება გამოიწვია. პოსტთანამედროვე ადამიანმა არა მხოლოდ უარი თქვა ქეშმარიტებაზე, არამედ ბუნდოვანი და გაუგებარი გახდა მისი სტატუსი; მან დიადი და ამალღებული მორალური და რელიგიური, ეგზისტენციალური მიზნებისადმი ინტერესი დაკარგა. კულტურა მასკულტურად, შინაარსიანი და საზრისიანი ცხოვრება ცარიელ, ეფემერულ და ვირტუალურ რეალობად გადაიქცა, რომელმაც ადამიანი ნამდვილ სინამდვილეს მონყვიტა. საზოგადოება „სპექტაკლის საზოგადოება“ გახდა, რომელიც რეკლამისა და მედიის ტოტალურ ძალაუფლებაზეა დამყარებული. რეალური პოლიტიკა პოლიტექნოლოგიებმა, ხოლო საზოგადოების ისტორიული განვითარება „შოუ-ხელისუფლებამ“ შეცვალა; ამ ტიპის საზოგადოებაში ყველაფერი – სექსუალური ცხოვრებით დაწყებული ფეხბურთითა და პოლიტიკით დამთავრებული, – თეატრალიზებულია. ამიერიდან პოლიტიკა აღარ არის ადამიანის სერიოზული საქმიანობა. იგი ძალზე ხმაურიანი სანახაობა და ემოციური განტვირთვის ადგილია, ხოლო ნამდვილი პოლიტიკოსი ის არის, რომელიც კარგ შოუსა და სანახაობას მოიფიქრებს და განახორიელებს, ამიტომაც თანამედროვე პოლიტიკური ბატალიები რევოლუციებით არ მთავრდება. გართობაზე ორიენტირებული კარნავალური პოლიტიკა რევოლუციური გარდაქმნებისაგან შორს დგას. ასეთ ვითარებაში პოლიტიკა ტრანსპოლიტიკად, საზოგადოება კი ტრანსსაზოგადოებად გადაიქცევა. ამიერიდან ადამიანისა და საზოგადოების ცხოვრება ზეხელოვნურობის სტადიაში იმყოფება.

ლიოტარის მიხედვით, პოსტმოდერნი ინტელექტუალთა სასაფლაოა, რადგან ის ცვლის ინტელექტუალთა მდგომარე-

ობას საზოგადოებაში. ტრადიციული საზოგადოების ინტელექტუალთა ფენა პოსტმოდერნისტულ საზოგადოებაში გამოუსადეგარი ხდება (ე. წ. „ჩარეცხილები“). პოსტმოდერნმა მათ ყველაფერი წაართვა და ისტორიის სანაგვეზე მოისროლა. შემოქმედისა და მოაზროვნის ადგილი ე. წ. ექსპერტმა დაიკავა. სერიოზული მწერლობა სასაცილო მდგომარეობაში აღმოჩნდა და აბუჩად იქნა აგებული. ინდივიდი, პიროვნება ზომბმა ჩაანაცვლა, რომელიც ყოველგვარ პიროვნულ ღირსებასა და დამოუკიდებელ აზროვნებას მოკლებულია და მხოლოდ სიტუაციების შესაბამისი უნარ-ჩვევების ამარაა დარჩენილი. განათლების სისტემა კი მსგავსი უნარ-ჩვევების (სიტუაციური მოქმედების შესაბამისი) ფორმირებაზეა ორიენტირებული. ტრადიციულ საზოგადოებაში ინტელექტუალებს წამყვანი პოზიციები ეკავათ კულტურის, ხელოვნების, განათლების, პოლიტიკისა და თუნდაც იდეოლოგიის სფეროში. პოსტთანამედროვე საზოგადოებამ მთლიანად წაართვა მათ ეს ადრინდელი პრივილეგიები. თუკი მათ ადრე ადამიანები „ბასტილიის ასაღებად“ მიჰყავდათ, ახლა უკვე ამისათვის აღარ სცალიათ, რადგან საკუთარი კარიერისათვის ზრუნვით არიან დაკავებული და ამისათვის ათასგვარ კონკურსებში უწევთ მონაწილეობის მიღება. ამიერიდან ისინი მმართველი და კანონმდებელი ელიტარული გონების პრეტენდენტები კი არა, კონკრეტული ფუნქციის (პრაგმატული და ეგპოსტური) შესრულებაზე არიან ორიენტირებულნი. ინტელექტუალი, რომელსაც ადრე „მართველი საქმის“ სჯეროდა, დღეს კომიკურ მდგომარეობაში იმყოფება. ლიოტარის თქმით, შემოქმედის ადგილი უნიჭო და დამოუკიდებელი აზროვნების უნარს მოკლებულმა ადამიანებმა დაიკავეს. სამწუხაროა, მაგრამ მოდერნისტული ეპოქის ინტელექტუალები პოსტმოდერნულმა რეალობამ კარგა ხანია საფლავს მიაბარა (იხ. ლიოტარის „ინტელექტუალის საფლავი“).

პოსტმოდერნისტულ საზოგადოებაში ტიპური გავრცელებული ფიგურაა „იაპი“ – ცალკეული კონკრეტული ფუნქციების შესრულებაზე ორიენტირებული „ახალგაზრდა პროფესიონალი მოქალაქე“, ნიცშეს ტერმინოლოგიით „კაცუნა“.

იგი საშუალო ფენის წარმომადგენელია, რომელიც კლასიკურ „ინტელექტუალურ კომპლექსებს“ აბსოლუტურად მოკლებულია და მხოლოდ მისი თანამედროვე განათლებისა და ცივილიზაციის მონაპოვართი ცხოვრობს. მან ზედმინევით იცის ცხოვრებით ტკობა და, რაც ყველაზე მთავარია, როგორ იშოვოს ფული. მისი ცოდნის არსენალი ბიზნეს-გეგმის შედგენით, კომპიუტერის (ბოდრიარის მიხედვით, „ადამიანური გონების ხელოვნური პროთეზის“) ცოდნითა და პირადი კარიერული წარმატების მიღწევისათვის საჭირო უნარ-ჩვევებით (რომელიც უზნეო მოქმედებებსაც მოიცავს) ამოიწურება. ერთი სიტყვით, ის მეგაპოლისის ცივილიზაციის კაცია, რომელსაც ჩვეულებრივი ბუნებრივი გარემო ცუდად ხდის. ამ „კაცუნასთვის“ ღმერთი, ჭეშმარიტება, სამშობლო და სხვა მსგავსი მორალი, მორალური იდეალები არაფრისმთქმელი სიტყვებია.

პოსტთანამედროვე საზოგადოებაში კიდევ უფრო გავრცელებული ფიგურაა ზომბი – დაპროგრამებული არსება („მანქურთი“), უისტორიო, ყოველგვარ ინდივიდუალობას მოკლებული, რომელიც იმ მონყობილობას ჰგავს, რომელიც სხვა მონყობილობაზეა მიერთებული და მის გარეშე მოქმედება და ფუნქციონირება არ შეუძლია.

პოსტთანამედროვე საზოგადოების ადამიანი მოკლებულია ყოველგვარ ასკეტიზმს. ის მხოლოდ ერთი დღისთვის ცხოვრობს. იგი ფაქტობრივად არ ფიქრობს ხვალინდელ დღეზე, ხოლო შორეული მომავალის ცნება მისთვის სრულიად უცხოა. მისი ცხოვრების მთავარი სტიმული პროფესიული და ფინანსური წარმატებაა, რომელსაც უნდა მიაღწიოს არა ცხოვრების ბოლოს, არამედ ამწუთას, ახლა და აქ. რაც შეიძლება მალე. ამ ამოცანის შესასრულებლად მისთვის ცხოვრების ნებისმიერი წესი, სტილი და სტრატეგიაა მისაღები, თუნდაც ყველაზე ამორალურიც კი. თუკი მოდერნისტული საზოგადოების ადამიანი იტყოდა: „აქა ვდგავარ და სხვაგვარად არ ძალმიძს,“ პოსტმოდერნისტული საზოგადოების ადამიანი იტყვის: „ვდგავარ იქ სადც მინდა და როგორც მინდა.“ ამიტომ მას კლასიკური გაგებით მყარი, ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული საყრდენი არა აქვს. მისთვის არ არსებობს ისეთი

ცნებები, როგორცაა მემარჯვენე, მემარცხენე ან ცენტრისტი. შესაბამისად, არც მსგავსი იდეოლოგიები. იგი ე. წ. „სოფტ-იდეოლოგიის“ მომხრეა, რომელშიც მშვიდობიანად თანაარსებობს ისეთი ფაქტები და მოვლენები, რაც ადრე ერთმანეთთან შეუთავსებელი და წინააღმდეგობრივი იყო (ამის გამოხატულება შეიძლება იყოს ქართულ პოლიტიკაში დამკვიდრებული ე. წ. „კოჰაბიტაცია“). მსგავსი ვითარება რაღაც ნეოფატალიზმის მსგავს მითოსს ქმნის, რომელშიც ადამიანი უმწეოდ გამოიყურება. იაპი, ერთი შეხედვით, თითქოს აქტიური, მოქმედი და თვითდაჯერებულია, მაგრამ მას მაინც არ მიეყენება აღორძინების ეპოქის ფორმულა: „ადამიანი, რომელმაც საკუთარი თავი თვითონ შექმნა,“ რადგანაც შექმნილ ახალ სოციალურ სინამდვილეში ბევრი რამ შემთხვევითობაზე და თამაშზეა დამოკიდებული. იგი ვერ იტყვის, რომ ყველაფერი ნულიდან დაიწყო და ყოველივეს თვითონ მიაღწია. ამიტომაც ამგვარ საზოგადოებაში ფართოდაა გავრცელებული ათასგვარი ლატარეა და სათამაშო ბიზნესი.

პოსტთანამედროვე საზოგადოებაში დაკარგულია ინტერესი ყოველგვარი მიზნებისადმი. აქ არ არსებობს დიადი მიზნები იმიტომ, რომ ზოგადად მიზანი არანაირ ღირებულებას არ წარმოადგენს. პოლ რიკიორის თქმით, დღეს შესამჩნევია „მიზნების ატროფია და საშუალებების ჰიპერტროფია“, რაც ამ მიზნებითა და იდეალებით იმედგაცრუებამ გამოიწვია. მათ ვერ შესარულეს თავიანთი პირობა. ვერც ერთმა მოდერნისტულმა იდეამ სასურველი შედეგი ვერ გამოიღო, ამიტომ ადამიანებს მომავლის იმედი გაუქრა. იგი თითქოს ვიღაცამ მოიპარა.

ტრადიციული საზოგადოება და ადამიანი ისტორიულობით ხასიათდება. ის ისტორიულ დროში არსებობს. დროის ამგვარი აღქმა პოსთანამედროვეობაში უარყოფილია. მან ამოწურა თავისი თავი. ამიერიდან ადამიანი სივრცით აზროვნებაზეა ორიენტირებული, რადგანაც რეალობა, რომელშიც ის აღმოჩნდა, ჰიპერრეალობას წარმოადგენს, რომელშიც დროის ტრადიციული გაგება გამოუსადეგარია.

საზოგადოების პოსტმოდერნისტული ტრანსფორმაცია მტკივნეულად აისახება კულტურაზე. ამ შემთხვევაში კულტურული მენისტრიმის რადიკალურ ცვლილებასთან გვაქვს საქმე. შესაბამისად პოსტთანამედროვე საზოგადოებაში გაბატონებულ მდგომარეობას იკავებს მასკულტურა, ხოლო მასში მოდა და რეკლამა. შექმნილ ახალ რეალობაში მოდა იმ როლსა და ფუნქციას ასრულებს, რასაც მოდერნისტულ საზოგადოებაში მითოსი, რელიგია, ფილოსოფია და მეცნიერება ასრულებდა. ის მოიცავს და აკანონებს ყოველივეს, რადგანაც ყოველივე რასაც იგი არ შეხებია მიუღებლად ითვლება, არსებობის უფლება არა აქვს და კულტურის ელემენტად არ აღიქმება. ეს მეცნიერულ თეორიებსაც შეეხება. დღეს ყურადსაღები მხოლოდ მოდური მეცნიერული თეორიებია, რომელთა ღირებულება არა შინაგანი ღირსება და ჭეშმარიტების წვდომა, არამედ გარეგნული ეფექტები, ფრაზებით ჟონგლიორობა, ყალბი ერუდიცია და მიმზიდველობაა. აქედან მომდინარეობს მეცნიერებისადმი უნდობლობა, ნიჰილისტური და ცინიკური დამოკიდებულება. ამ რაკურსით პოსტმოდერნი სოფიზმის ახალ ფორმას წარმოადგენს (ნეოსოფისზმი). მოდაზე საუბრისას უნდა გვახსოვდეს, რომ ის ძალზე ჭირვეული ფენომენია, რომლის წინასწარ განჭვრეტა თითქმის შეუძლებელია. მისი ამგვარი ბუნება გარკვეულწილად მთელი პოსტთანამედროვე საზოგადოების არამყარი ბუნების განმსაზღვრელი ხდება. მისი არამყარი, ეფემერული და მოუხელთებელი ბუნების შედეგად პოსტთანამედროვე საზოგადოების წინასწარ განჭვრეტა შეუძლებელი ხდება. ამგვარი საზოგადოება სიცარიელისა და ეფემერულობის იმპერიას წარმოადგენს (ჟ. ლიოვეცი). პოსტთანამედროვე საზოგადოებაში თითქმის ყველაფერი თეატრალიზებულია. ნებისმიერი სახის მოვლენა პრაქტიკულად მხოლოდ ეფემერული სპექტაკლისა და შოუს ნაწილებია.

აქვე აღსანიშნავია აგრეთვე ის, რომ პოსტმოდერნისტულ ტრანსფორმაციას განიცდის ისეთი მყარი და ტრადიციული სოციალური ინსტიტუტები, როგორცაა ოჯახი, ეთიკის სფერო და რელიგია. ოჯახური ცხოვრების სფეროში ამის მაგალიტებია ე. წ. „ერთჯერადი ოჯახების გაჩენა,“ „თავისუფალი

სექსუალური ცხოვრების“ პროპაგანდა, გენდერული და ფემინისტური დებატები, სქესთან დაკავშირებული თემატიკის გააქტიურება და მრავალი სხვა. რელიგიის სფეროში ადამიანისა და საზოგადოების დესაკრალიზაცია, რელიგიური ცხოვრების ვირტუალიზაცია, პროფანაცია რასაც შედეგად მოჰყვება ტრადიციული რელიგიური ცხოვრებისადმი ცინიკური დამოკიდებულება და ა. შ. ყოველივე ეს, რელიგიური გაგებით, იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ არც ისე შორსაა აპოკალიფსი.

ეთიკის სფეროში პოსტმოდერნიზმის შემთხვევაში სახეზეა მორალური რეალატივიზმი, ნიჰილიზმი და ღირებულებათა დევალვაცია, რასაც შედეგად ჭეშმარიტებასა და მცდარობას, სიკეთესა და ბოროტებას შორის განსხვავების უარყოფა მოჰყვება. ამაზე მეტად ადამიანისა და საზოგადოების დაცემა და გადაგვარება ძნელი წარმოსადგენია.

ყოველივე ამით პოსტმოდერნი მარგინალური პიროვნების ჩამოყალიბებას უწყობს ხელს, რაც სოციალური გაგებით საშიშია, მაგრამ საინტერესო ის არის, რომ პოსტმოდერნიზმს სოციალურობის საკუთარი გაგება აქვს. ბოდრიარის მიხედვით, კლასიკური გაგებით სოციალური სინამდვილე უკვე აღარ არსებობს. ამას ბოდრიარის ენაზე „სოციალურის სიკვდილი“ ჰქვია. ამიერიდან სახეზეა ე. წ. ჰიპერსაზოგადოება (ამგვარი საზოგადოება ბოდრიარმა აღწერა თავის მხატვრულ-ფილოსოფიურ ესეში „ამერიკა“). ის მასა, რომელიც პოსტანამედროვე საზოგადოებას ქმნის, სოციალურობას, სოციალურ ბუნებას მოკლებულია ანუ რაიმე სახის სოციოლოგიურ რეალობას არ წარმოადგენს. სოციალურ რეალობას ვირტუალური ჰიპერსაზოგადოება ჩაენაცვლა, რომელიც სოციალურის ახალ განზომილებას წარმოადგენს. ბოდრიარის აზრით, მას რაიმე სახის კონკრეტული განსაზღვრულობა არ გააჩნია. გარკვეულობის არ ქონაა მისი გარკვეულობა. საზოგადოების ამ ახალი ტიპის – პოსტსაზოგადოების ანალიზმა, ბოდრიარი მისდა უნებლედ სოციოლოგიის ახლი ტიპის – პოსტსოციოლოგიის იდეამდე მიიყვანა. ამიტომ ბოდრიარის სამიზნედ იქცა მომხმარებლური საზოგადოება თავისი რეკლამით, ყოველდროულობით, ტოტალური თავისუფლებითა და

სიმულაციებით. დიდ ნარაციებზე უარის თქმამ სოციოლოგიაში ახალი მოდელის – პოსტსოციოლოგიის აუცილებლობა გამოიწვია.

პოსტმოდერნისტული საზოგადოების ამ მცირე დახასიათებიდან გამომდინარე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ხომ არ მიიყვანს ყოველივე ეს საკაცობრიო ცივილიზაციას განადგურებამდე (არამარტო მორალური, არამედ ფიზიკური თვალსაზრისით) და პოსტმოდერნიზმის სახით ე. წ. ცივილიზაციურ სუიციდთან ხომ არ გვაქვს საქმე? პოსტმოდერნიზმის მიხედვით, მოკვდა ტრადიციული საზოგადოება და ადამიანი, ხოლო ის, რაც ამიერიდან სახეზეა, მათი უსიცოცხლო გვამია მხოლოდ, რომელსაც არსებობის საკუთარი წესები (ვირტუალური) გააჩნია. ვფიქრობთ, რომ ეს წესები სრულიად მიუღებელია რეალური საზოგადოებისათვის და დიდხანს არ გასტანს ვირტუალურის ბატონობა. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ თითქოს პოსტმოდერნული მდგომარეობით საზოგადოება თვითმკვლელობას ახდენს. როგორ განვითარდება ამ მხრივ მოვლენები და კიდევ რა სიურპრიზებს უნდა ველოდოთ ამას, ალბათ, დრო გვაჩვენებს.

KAKHA KETSBAIA

POST-MODERN AND SUICIDE OF SOCIETY

ABSTRACT

Postmodern transformations of man and society set new challenges to modern sociology which failed to answer them. Therefore it became necessary to form an alternative sociology. Postmodern discourse questions existence of modern sociology not as epistemology but as a theory of society in general. As Baudrillard shows modern sociology has exhausted itself, even more, nowadays it has no subject to study. Modern sociology was oriented to totality and

it is unacceptable for postmodern sociology. Total society underwent total deconstruction. Besides, in classical sociology economics was the factor determining typology of society. Postmodern sociology rejects such a position. According to postmodern sociology economics in a traditional sense of the word is replaced by trans and virtual economics. If the subject matter of modern sociology was modern society and sociology came into existence in result of analysis of such type of society, today we see that modern society has turned into trans-society and modern sociology is unable to study it. Post-society is to be analyzed by post-sociology which will be a sociology of a new dimension though many contemporary scientists think that it is death of sociology. But it is not correct. In this case we speak about a new non-modern model of sociology which has a different subject of research. A new type of society has replaced modern society and consequently traditional sociology is replaced by trans-sociology.

On the basis of this brief characterization of the post-modern society we can ask whether all these features will drive the world civilization to destruction (not only from the view point of moral but from the view point of physical existence as well) and whether we have to face the so-called civilizational suicide in the form of post-modernism. According to post-modernism, traditional society and man died and we have to face simply their lifeless bodies which have their own (virtual) rules of existence. We think that these rules are absolutely unacceptable for real society and domination of the virtual will end before long. The impression that by means of the post-modern condition the society commits suicide is formed. Time will probably show what the further development in this direction will be and what other surprises it will offer us.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის განყოფილებამ.



ქეთევან ნიქორიძე-კრეზსერი
(თბილისი)

ქეთევან ნიქორიძე-კრეზსერი – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სოციოლოგიის მიმართულების დოქტორანტი. 2010-2012 წლებში სწავლობდა ციურისის უნივერსიტეტში გამოყენებითი ისტორიის ფაკულტეტზე. ჩამოაყალიბა და დღემდე ხელმძღვანელობს „ქართველთა თანადგომის საზოგადოებას“. შვეიცარიაში მცხოვრები ქართველებისთვის სცემს ქართულენოვან ყურნალს. არის ინტერნაციონალური ქალთა ორგანიზაციის IWClub-ის პრეზიდენტი ქ. შაფჰაუზენში. 2007 წელს გამოვიდა მისი წიგნი „მე და მე“ ქართულ ენაზე. თარგმნილი აქვს ალექსის დე-ტოკვილის „ამერიკული დემოკრატიის“ დაიჯესტი; წიგნი „რატომ არ მეტყველებს ჩემი შვილი“, იგი ავტორია სხვადასხვა სოციოლოგიური, ფილოსოფიური და პოლიტიკური ხასიათის სტატიებში. 2015 წლის საერთაშორისო ემიგრანტული ლიტერატურის კონკურსში მისმა მოთხრობამ „ნენა“ მეორე საპრიზო ადგილი დაიკავა.

„უცხო“ რუმორც სოციალური ფენომენი

შესავალი

„რაც უფრო ხნიერი ვხდები, რაც უფრო ფართოვდება და ღრმავდება ჩემი ცხოვრებისეული გამოცდილება, მით უფრო ცხადი ხდება ჩემთვის სამშობლოს მნიშვნელობა. იქ არა მხოლოდ დავიბადე, არამედ ჩავისახე მარცვალში, თავად ჩემს არსებაში, ისე რომ მთელი ჩემი ცხოვრება, ასეთი გატეხილი და რთული, მხოლოდ ამ ფესვზე ამონაყართა წყებაა. ყველაფერი, ყველაფერი ჩემი – იქიდან არის და, როცა მოვკვდები, იქვე დავბრუნდები. ერთია კარიბჭე დაბადებისა და კარიბჭე სიკვდილისა“ (1, 5).

ეს სიტყვები მამა სერგი ბულგაკოვს ეკუთვნის, რომელიც სხვა რელიგიურ, კულტურულ და პოლიტიკურ მოღვაწეებთან

ერთად ე.წ. შავ სიაში მოხვდა და მას ლენინის ბრძანებით სამშობლოს დატოვება აიძულეს. პროფესიულად წარმატებული ცხოვრების მიუხედავად, მას გული მაინც სამშობლოსკენ მოუწევდა. უცხოობით და მონატრებით შეპყრობილი სამშობლოს მნიშვნელობას მძაფრად გრძნობდა.

შესაძლოა უცნაურად მოგვეჩვენოს, მაგრამ სიტყვა Heimweh (გერმ: სამშობლოს მონატრება, სევდა, ნუხილი) ევროპულ სივრცეში შვეიცარიელებთან ასოცირდება. სამშობლოს მონატრების ცნება პირველად მე-17 საუკუნის შვეიცარიულ დიალექტში და ძირითადად სამედიცინო ხასიათის ლიტერატურაში გვხვდება. იმავე საუკუნეში სამშობლოს მონატრებას იმავე შინაარსის მატარებელი სხვა განსაზღვრება მოარგეს, კერძოდ – ნოსტალგია, რომელიც მრავალი მეცნიერული თუ სამედიცინო ხასიათის კვლევების და შრომების ცენტრალურ თემად გადაიქცა. განსაკუთრებით აღსანიშნავია სამედიცინო ლიტერატურა, რომელიც ნოსტალგიას მძიმე დაავადებად და ადამიანის გარდაცვალების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მიზეზად მიიჩნევდა. ფრანგულ ენაზე ნოსტალგიას mal du pays-ს უწოდებენ. ამ თემაზე მომუშავე მრავალი ავტორი ნოსტალგიისადმი განსაკუთრებულად მიდრეკილ ადამიანებად იმ ახალგაზრდებს მიიჩნევდა, რომლებიც სამშობლოში ცხოვრების დროსაც კი ცალკეულ ადამიანთან ან სოციალურ ჯგუფებთან არა ინტენსიური ურთიერთობით გამოირჩეოდნენ. ასეთი ახალგაზრდები განსაკუთრებული სიმწვავეთ განიცდიდნენ სამშობლოსგან, მისი კულტურისგან მონყვეტას და ცხოვრების ახალ სტილზე გადასვლას. თავს გარიყულად და უცხოდ გრძნობდნენ და მათი გამოჯანმრთელება მხოლოდ მშობლიურ ადგილებში და ოჯახში დაბრუნებას შეეძლო.

ნოსტალგიის ჩამოყალიბებას უამრავი ფაქტორი და გარემოება უწყობს ხელს. მაგ: განსხვავებული კლიმატი, ცხოვრების სტილი, ადამიანური ურთიერთობები, თავად სამზარეულოც კი. ნოსტალგიით შეპყრობილი ადგილობრივ წეს-ჩვეულებებს თავისდაუნებურად უგულვებელყოფს, ხდება მელანქოლიური, ჩაკეტილი, ფიქრიანი, უარს ამბობს უცხო მხარის

მიერ შემოთავაზებულ სხვადასხვა გასართობებზე, ხშირად ღიზიანდება ისეთ უკბილო და უცოდველ ხუმრობებზე, რომლებშიც სამშობლო, თუნდაც გაკვრით ირონიულ კონტექსტში მოიხსენიება. გაღიზიანება სიბრაზეში გადადის. ბრაზობს იმ ქვეყანაზე, სადაც ცხოვრება და ყოფნა უწევს და ყველა დარდს და სატკივარს მას აბრალებს. ზოგი ნოსტალგიის უშუალო მიზეზად ჰაერის წნევის ცვალებადობას მიიჩნევდა. ლალი, თავისუფალი და ალპებში გაზრდილი შვეიცარიელები-სათვის, რომლებიც განსაკუთრებულად მსუბუქი ჰაერით სუნთქავდნენ, დაბლობის შედარებით ბინძური ჰაერი მძიმე ასატანი აღმოჩნდა. ე.წ. სუფთა ჰაერის უკმარისობა კი პირდაპირ თუ ირიბულად მონატრების და სევდა-წუხილის მიზეზს წარმოადგენდა.

ნოსტალგიის გარშემო უამრავი მეცნიერული ნაშრომი არსებობდა და არსებობს. ყველა მათგანის ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანს და წინამდებარე სტატიის ძირითადი თემიდან გადახვევაც მოგვიწევს. თუმცა აუცილებლად უნდა მოვიხსენიოთ ციმერმანის ნაშრომი. მან ხაზგასმით აღნიშნა, რომ ნოსტალგია არაა მხოლოდ შვეიცარიელებისათვის დამახასიათებელი დაავადება და მას სხვა ხალხებშიც ვაწყდებით, კერძოდ: ბურგუნდიელებში, შოტლანდიელებში, ინგლისელებში და ა.შ.

ასევე საინტერესოა 1783 წელს, პროფესორ იოან ფრიდრიხ ბლუმენბახის ნაშრომი, რომელიც ნოსტალგიის წყაროდ შინაგან სულიერ განწყობას და არა ჰაერის ცვალებადობას მიიჩნევდა. მისი აზრით, უცხო ქვეყანაში ცხოვრების დროს სულ მცირედი სხვაობაც კი შესაძლოა ნოსტალგიის წარმოქმნელი მიზეზი გახდეს და ადამიანის სერიოზული დაავადება გამოიწვიოს.

გერმანულენოვან სივრცეს არც ფრანგულენოვანი ჩამორჩებოდა. ამ თემაზე ნაპოლეონის ექიმი ლარი (Larray) მუშაობდა, რომელიც ნაპოლეონს ყველა ბრძოლაში თან დაჰყვებოდა და სავარაუდოდ ბრძოლებს შორის შესვენებების დროს დაქირავებულ ჯარისკაცებს და მათ ქცევებს აკვრდებოდა. მას თავის ნაშრომში მათი სულიერი და ფიზიკური მდგომარე-

ობა დაწვრილებით აქვს აღწერილი.

ნოსტალგიაზე საუბარი და მასზე შექმნილი ნაშრომების მოკლე მიმოხილვა განსახილველ თემასთან უშუალო კავშირშია. უცხოობა, თავის უცხოოდ და არა „ჩვენიანად“ გრძნობა, ფარული თუ აშკარა გარიყულობა, სამშობლოს მონატრება, მასზე ნუხილი და დარდი, ქართველისათვის მეტად თუ არა, ნაკლებად დამახასიათებელი არასდროს ყოფილა. ამის დასტურია ქართული ლიტერატურის და საქართველოს ისტორიის ფურცლები, გატაცებული და გამამლუქებული ქართველები და 90-იან წლებში სამშობლოდან უცხო ქვეყანაში ფსევდო „იოლი და კარგი ცხოვრების“ მიზნით (ჩემი მოსაზრებით,) ძალით გაყრილი ქართველები. თანამედროვე, ღია და ყველასათვის ხელმისაწვდომი სოციალური სივრცე წლების წინ გადახვენილი ქართველების დარდიანი და გულსაკლავი ღაღადით არის სავსე.

„მე უცხო ვარ“, „უცხოოდ ვგრძნობ თავს“, „აქაურობა ვერ მივიღე“ – ამ საკითხების შესასწავლად და გასაგებად ალფრედ შუტცის „უცხო“ მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს.

ხშირად უცხოობას ებრაულ ფენომენად მიიჩნევენ და იშვიათი გამონაკლისების გარდა, უცხოობის თემაზე მომუშავე ავტორთა უმეტესობა ებრაელებს წარმოადგენს. ალფრედ შუტციც ებრაელი გახლდათ. ვენაში დაბადებული და ნიუ-იორკში გადასახლებული, გარდაცვლილი და დაკრძალული შუტცი უცხოობას სავარაუდოდ დიდი სიმწვავეთ განიცდიდა, რომლის შედეგსაც მისი სოციალურ-ფსიქოლოგიური ნაშრომი „უცხო“ წარმოადგენს.

ალფრედ შუტცი: „უცხო“-ს ცნების არსობრივი მახასიათებლები.

„უცხო“-ზე საუბრის დროს, შუტცი გამოორიცხავს ა) სტუმარს, რომელიც ჯგუფთან კონტაქტის დამყარებას მხოლოდ მოკლე ვადით ცდილობს, ბ) ბავშვებს და პირველყოფილ ადამიანებს და ასევე გ) ცივილიზაციის სხვადასხვა ინდივიდებსა და ჯგუფებს შორის ურთიერთობას. შუტცის „უცხო“ ზრდას-

რული, ჩამოყალიბებული და ცივილიზებული ადამიანია, რომელიც მისთვის სასურველ ჯგუფთან დაახლოებას ცდილობს და მისი მხრიდან საკუთარი პიროვნების მიღება-დადასტურებას მოელის. სტატიის მიზანს ასევე არ წარმოადგენს სოციალური ასიმილაციის პროცესების ფართო ანალიზი. „ჩვენი მიზანია დაახლოების სიტუაციის შესწავლა, რომელიც ნებისმიერ შესაძლო სოციალურ ადაპტაციას უსწრებს წინ და საკუთარ თავში მის უცილობელ წინაპირობებს მოიცავს“ (5, 54).

შუტცის და არა მარტო მისი მოსაზრებით, სოციალური ჯგუფი ადამიანებისგან შედგება. ჯგუფის ნებისმიერი წევრი დროის გარკვეულ ნაწილს ჯგუფის წევრებთან ატარებს; აზროვნებს, მეტყველებს და მოქმედებს ჯგუფის შიგნით არსებული, ვალიდური და მასში დამკვიდრებული წესების და კანონების მიხედვით. ჯგუფური ცხოვრება საკუთარ თავში გარკვეულ ფასეულობებს, ინსტიტუტებს, ორიენტაციის და მართვის სისტემებს მიაზრებს. თანამედროვე სოციოლოგიების აზრით ისეთი კომპონენტები, როგორცაა სახალხო წესები, კანონები, ტრადიციები, ეტიკეტი, ქცევის მანერა ნებისმიერ სოციოლოგიურ ჯგუფს მისი ისტორიული არსებობის ამა თუ იმ მონაკვეთს ახასიათებს. ამ კულტურულ მოცემულობას (ნიმუშს, მოდელს) სოციოლოგი და ჯგუფის შიგნით მოქმედი ადამიანი სხვადასხვაგვარად აღიქვამენ. სოციოლოგი სოციალური სამყაროს გულგრილი დამკვირვებელია. როგორც მეცნიერი, ის ვალდებულია დააკვირდეს და შეისწავლოს სოციალური სამყარო და მისი კლასიფიკაცია მოახდინოს, გამოიყენოს შესაბამისი ტერმინები და ანალიტიკურად იაზროვნოს. რაც შეეხება ჯგუფში მოქმედ ადამიანს, სოციალური სამყარო პირველ რიგში მისი აქტუალური და სავარაუდო ქმედებების არეალს წარმოადგენს და მხოლოდ შემდეგ აზროვნების ობიექტს. ადამიანს საკუთარი სოციალური სამყაროს შესახებ ცოდნა აინტერესებს, მაგრამ არა მეცნიერული ფორმით. ის საკუთარ თავს სოციალური სამყაროს ცენტრში მდებარედ მოიხაზრებს და მხოლოდ აქტუალური ან პოტენციური მისანვდომობის მანძილზე მყოფი სოციალური სამყაროს სეგმენტი აინტერესებს. მისი მიზანია საკუთარი განზრახვის და სურვი-

ლის სისრულეში მოყვანა. ამიტომ ის იმ ელემენტებს და საშუალებებს ირჩევს და იყენებს, რომლებიც მას დასახულის განხორციელებასა და წარმოქმნილი წინააღმდეგობების დაძლევაში დაეხმარებიან. ელემენტების და საშუალებების მიმართ მას განსხვავებული ხარისხის ინტერესები გააჩნია. საჭიროდ არ მიიჩნევს თითოეული მათგანის დეტალური სიზუსტით შესწავლას, რადგან პიროვნების მოქმედების არეალი, გარემომცველი სამყარო ყოველ მოცემულ მომენტში ცვალებადობას განიცდის, რაც იმას ნიშნავს, რომ ის ცვალებადი ხასიათის სიდიდეა. ნებისმიერი ცვლილება მის შესაბამის ცოდნას მოითხოვს. „რაც მას სჭირდება, ესაა რელევანტური ელემენტების დიფერენცირებული ცოდნა, სადაც სასურველი ცოდნის ხარისხი მათი რელევანტურობის ხარისხთან თანაფარდობაში იქნება“. (5,55). ანუ ადამიანს ნებისმიერ მოცემულ მომენტში სამყარო განსხვავებული რელევანტურობის მქონე ფენებად წარმოუდგება, რომლებიც განსხვავებული ხარისხის ცოდნებს მოითხოვენ.

შუტცი ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ საკუთარ ყოველდღიურობაში მოფიქრალი და მოქმედი ადამიანის ცოდნა არაჰომოგენურია. ის (1) არაკოჰერენტულია, (2) ახასიათებს ნაწილობრივი სიცხადე და (3) წინააღმდეგობებით აღსავსეა.

1. არაკოჰერენტულია იმ თვალსაზრისით, რომ თავად ინდივიდის ინტერესები ერთ მთლიან კოჰერენტულ სისტემას არ წარმოადგენს. ადამიანს მრავალმხრივი ინტერესი გააჩნია და ისინი მხოლოდ ნაწილობრივ არიან ორგანიზებული ანუ დანაწევრებული ხასიათის მთლიანობას წარმოადგენენ: ცხოვრებისეული, სამუშაო, თავისუფალი დროის გატარების და ა.შ. გეგმები. სიტუაციის ცვალებადობის და პიროვნების განვითარების პარალელურად ამ გეგმების იერარქიაც იცვლება. ინტერესები მუდმივ ცვალებადობას განიცდიან და შესაბამისად მათი რელევანტურობაც იცვლება. სხვადასხვა დროს პიროვნების სულ სხვა ინტერესი იკავებს პირველ ადგილს ან გარკვეულ დრომდე უმნიშვნელოვანეს სურვილად მიჩნეული უკანა ადგილზე ინაცვლებს. ინტერესების გადაა-

გილება შესაბამისი ცოდნის ხარისხსაც და მნიშვნელობასაც ცვლის.

ნაწილობრივი ორგანიზებულობის შესანიშნავ მაგალითს თანამედროვე ევროპულ სივრცეში მცხოვრები ადამიანი წარმოადგენს. მისთვის პრაქტიკულად წარმოდგენელია დაუგეგმავი ცხოვრებით ცხოვრება. მას წინასწარ არა მხოლოდ მომდევნო დღე, არამედ კვირები, თვეები და წელი აქვს გაწერილი. არდადეგებიდან ახლად ჩამოსულმა ევროპელმა უკვე იცის მომავალ არდადეგებზე სად, როგორ და რამდენი ხნით წავა. ევროპელი ადამიანის პირადი და პროფესიული ცხოვრება წინასწარ გაწერილი გეგმის მიხედვით მიედინება. გეგმიდან გადახვევა პიროვნებაში სულიერ დისკომფორტს იწვევს. ცხოვრების ერთი წლის წინსწრებით დაგეგმარება მასში სპონტანურობის ადგილს აღარ ტოვებს.

2. ყოველდღიურ ცხოვრებაში ჩართული და მოქმედი ჩვეულებრივი ობივატელი სრულყოფილი და დეტალური ცოდნის მიღებას საერთოდ არ ცდილობს. ის კმაყოფილდება იმით, რომ ტელეფონი გამართულად მუშაობს ან ონკანში წყალი მოედინება. სატელოფონო კაბელების გადაბმულობა ან წყლის მოწოდების მექანიზმის ცოდნა მას საერთოდ არ სჭირდება და არც აღელვებს. რომელიმეს გაუმართავად მუშაობის შემთხვევაში გარკვეული ხარვეზების აღმოსაფხვრელად, სპეციალისტები არსებობენ.

უფრო მეტიც „ის საერთოდ არ მიისწრაფვის ჭეშმარიტებისკენ და არ საჭიროებს განსაზღვრულობას. რაც მას სჭირდება, ესაა იმ შანსების და რისკების გაგების და სავარაუდოობის შესახებ ინფორმაცია, რომლებიც მისი ქმედებების მომავალი შედეგებისგანმსაზღვრელ სიტუაციას ახლავს თან“.
(5,57). თუ პიროვნება რაიმეს მიმართ განსაკუთრებულ დაინტერესებას გამოიჩენს, ის აუცილებლად შეეცდება დამატებითი ინფორმაციის მოპოვებას, ცნობისმოყვარეობის დაკმაყოფილებას და ცოდნის გაზრდას და ამაში მას თანამედროვე ცივილიზაციის მიერ შემოთავაზებული საინფორმაციო წყაროები დაეხმარება. ამის დასტურია დღევანდელი ინტერნეტი. წარსულში ინფორმაციის მოპოვების საუკეთესო წყაროს

წიგნი და ბიბლიოთეკები წარმოადგენდა. ცხოვრების განვითარებასთან ერთად, ადამიანის ინტერესები და მათი დაკმაყოფილების საშუალებებიც შეიცვალა.

3. ადამიანის ცოდნას შინაგანი თანმიმდევრულობა, სიმყარე აკლია. მას შეუძლია ერთდროულად მისაღებად ისეთი მოსაზრებები მიიჩნიოს, რომლებიც არა მარტო შინაარსობრივად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, არამედ სრულიად საწინააღდეგო იდეის მატარებლები არიან. ადამიანი სოციალურ გარემოში მრავალფუნქციური ინდივიდია. ის ერთდროულად არის ოჯახის მამა, თემის წევრი, თანამშრომელი, რომელიმე პოლიტიკური პარტიის წევრი და სავსებით ბუნებრივია ის, რომ რაიმე საკითხთან დაკავშირებით მას შესაძლოა სხვების მოსაზრებებისგან განსხვავებული შეხედულებები გააჩნდეს. შუტცს მიაჩნია, რომ ადამიანური აზროვნება საკუთარი ყურადღების სფეროში სხვადასხვა დონეზე მყოფ და სხვადასხვა რელევანტურობის მქონე შინაარსებს მოიცავს და ადამიანები ვერ აცნობიერებენ იმ მოდიფიკაციებს, რომლებსაც ერთი დონედან მეორეზე გადასვლისას ეს შინაარსები განიცდიან.

ჩემი მოკრძალებული აზრით, ამგვარად აზროვნების წინაპირობას რაიმეზე არასრულყოფილი ცოდნა წარმოადგენს. თანამედროვე ადამიანი ღრმა დილექტანტიზმით გამოირჩევა. იცის ყველაფერი და საერთო ჯამში – არაფერი. ის ყველაფრის გარშემო ფლობს ზედაპირულ ინფორმაციას, მაგრამ თითქმის არაფერი იცის ღრმად. ცოდნით შეიარაღებული ადამიანი სხვაგვარად იქცევა. ის მიზანმიმართულად და სამართლიანად ცდილობს საკუთარი პოზიციის და შეხედულების ფაქტებით და არგუმენტებით გამყარებას. ცოდნით აღჭურვილი ადამიანი არასდროს აღიარებს ერთდროულად ურთიერთგამომრიცხავ მოსაზრებებს. მაგრამ ეს სავარაუდოდ ერთეული ადამიანების პრეროგატივაა. „ჩვეულებრივი“ ადამიანი, რომელიც „ჩვეულებრივად“, „სხვებივით“ ფიქრობს ცოდნის მაღალი დონით არ გამოირჩევა და ამიტომ განსხვავებული მოსაზრებების მისთვის თავზე მოხვევა და დარწმუნება მარტივია.

ა) ჩვენ-ჯგუფი

შუტცის აზრით „ცოდნის ამგვარ სისტემას – ასეთ არაკოჰერენტულს, შეუსაბამოს და ნანილობრივ ნათელს – როგორც ჩანს ჩვენ-ჯგუფის წევრებისთვის *საკმარისი* კოჰერენტულობა, სიცხადე და შესაბამისობა ახასიათებს იმისათვის, რომ ნებისმიერმა გაუგოს სხვას და თავადაც გაგებულ იქნას“ (5.57). ჩვენ-ჯგუფში დაბადებულია აღზრდილი ნებისმიერი ადამიანი კულტურული მოდელის წინასწარ გამზადებულ სქემას ღებულობს. ის მას წინაპრებისგან, პედაგოგებისგან, გარკვეული ავტორიტეტის მქონე პიროვნებებისგან გადაეცემა და მას მათ არაკომპეტენტურობასა და არავალიდურობაში ეჭვის შეტანის არანაირი საფუძველი არ გააჩნია. მათი გამოყენება სოციალური სამყაროს ნებისმიერ სიტუაციაშია შესაძლებელი. კულტურული მოდელის შესაბამისი ცოდნა თავის აქტუალობასმანამდე ინარჩუნებს, სანამ საპირისპირო არ დამტკიცდება. შუტცი ამგვარ ცოდნას სოციალური სამყაროს ინტერპრეტაციის *რეცეპტს* უწოდებს, რომელიც ადამიანს სხვა ადამიანებთან და საგნებთან ურთიერთობას უადვილებს და შესაძლო არასასურველი შედეგების თავიდან აცილების და ძალების მინიმალური დანახარჯებით საუკეთესო რეზულტატის მიღწევის შესაძლებლობას აძლევს. „ნებისმიერი, რომელსაც კონკრეტული შედეგის მიღწევა სურს, ამ სპეციალური მიზნისთვის განსაზღვრული რეცეპტით უნდა მოქმედებდეს. მეორე მხრივ, რეცეპტი ინტერპრეტაციის სქემის ფუნქციას ასრულებს: ვინც ისე იქცევა, როგორც ეს რეცეპტშია მითითებული, სავარაუდოდ შესაბამის შედეგზეა ორიენტირებული“ (5. 58).

შუტცი მიიჩნევს, რომ ყოველდღიური ქმედების მზა რეცეპტი ადამიანს წინასწარი გამზადებული ინსტრუქციების საფუძველზე ფიქრისა და განსჯისგან ათავისუფლებს.

ამგვარი სახის აზროვნებას „ჩვეულებრივად აზროვნებას“ უწოდებენ და ის მანამდე ინარჩუნებს საკუთარ პოზიციას, სანამ რელევანტურობას და არსებობას ზოგიერთი ფუნდამენტალური ვარაუდები ინარჩუნებენ, კერძოდ: 1) რომ ცხოვ-

რება, განსაკუთრებით სოციალური ცხოვრება მუდმივად ასეთად დარჩება ანუ მომავალშიც იგივე პრობლემები წარმოჩინდება, რომლებიც იმავე გადანყვეტილებას მოითხოვენ და შესაბამისად წარსული გამოცდილება მომავალი პრობლემური სიტუაციების დასაძლევად საკმარისი იქნება; 2) რომ ჩვენ კვლავ შეგვეძლება დავეყრდნოთ უკვე ათვისებულ ცოდნას, რომელიც წინაპრებისგან, ტრადიციისგან, წეს-ჩვეულებებისგან და ა.შ. მივიღეთ; 3) რომ ყოველდღიურობაში საკმარისია მოვლენების საერთო ტიპზე ან სტილზე საერთო ცოდნის ქონა მათ გასაკონტროლებლად; და 4) რომ რეცეპტების სისტემა არა მხოლოდ ჩვენი, არამედ სხვების, ჩვენი თანამოძმეების სამოქმედო სისტემას წარმოადგენს.

ჩვენ – ჯგუფის თითოეული წევრი აბსოლუტურად დარწმუნებულია, რომ მის მიერ გამოყენებული რჩევები და ინტერპრეტაციები ჯგუფის დანარჩენი წევრებისთვისაც ასევე მისაღები და რელევანტურია. ჯგუფის ყველა წევრი უნისონში ერთნაირად „ჩვეულებრივად“ ფიქრობს. თუ ჯგუფს ცოდნის სანდოობაში ეჭვი შეეპარა, თუ ცოდნა სავარაუდო სამომავლო მოვლენებზე მისი თუნდაც ზოგადი წარმოდგენებით შეიარაღებას ვერ შეძლებს, თუ ცოდნა ჯგუფის ყველა წევრისათვის საერთო არ იქნება და ბაზისურ ფუნქციას არ შეასრულებს, მაშინ პიროვნება სულიერი კონფლიქტის და კრიზისის წინაშე აღმოჩნდება. მისი შემეცნება ამგვარი წინააღმდეგობების გადალახვას ვერ შეძლებს და სავარაუდოდ მისი პიროვნული მე დაინგრევა.

შუტცის მიერ ზემოთ ჩამოთვლილი მოსაზრებების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ჩვენ-ჯგუფი ერთ მუშტად შეკრულ, შემოსაზღვრულ ერთეულს წარმოადგენს, რომელიც ჯგუფის შიგნით არსებული კულტურული და ცივილიზაციის წესებით, კანონებით და რჩევებით ხელმძღვანელობს და მისი თითოეული წევრისათვის ყველაფერი ცხადი და გასაგებია.

ბ) „უცხო“.

ყველა იმ კომპონენტს, რაც შიდა სოციალური ჩვენ-ჯგუფისათვის მნიშვნელოვანი და ჩვეულებრივია, კერძოდ: კულტურა, ცივილიზაცია, ავტორიტეტული და გამოცდილი ცოდნა, პრობლემების და რთული სიტუაციების დაძლევის მზა რეცეპტები, უცხო ეჭვის ქვეშ აყენებს. ეს იმიტომ ხდება, რომ უცხოს ამ მოდელის ფორმირების პროცესში არანაირი აქტიური მონაწილეობა არ მიუღია. ბუნებრივია, უცხომ იცის, რომ ჯგუფს საკუთარი ისტორია გააჩნია. მას შეუძლია მისი შესწავლა-დასწავლა, დაზეპირებაც კი, მაგრამ ისტორია, რომელიც მის გარეშე და მის მიღმა შეიქმნა, მისი ბიოგრაფიის შემადგენელი ნაწილი ვერასდროს გახდება და ამიტომაც მისთვის ღირებულს და ავტორიტეტულს არ წარმოადგენს. „ყველა ადამიანისთვის, ცხოვრებისეული წესის ელემენტებად ის ჩვევები მიიჩნევა, რომლის მიხედვითაც მისი მამები და ბაბუები ცხოვრობდნენ. საფლავების და მოგონებების არც გადატანა და არც მოპოვებაა შესაძლებელი“ (5. 59).

შუტცის უცხო ის „ახლად მოსული“-ა, რომელსაც მხოლოდ ჯგუფის აწმყოსა და სავარაუდო მომავალში მონაწილეობის მიღება შეუძლია. თუმცა ნებისმიერ შემთხვევაში, ჯგუფის წარსულის და ისტორიის უშუალო თანამონაწილე და გამზიარებელი ის ვერასდროს გახდება, რაც ჯგუფს უფლებას აძლევს აღიქვას ის, როგორც ისტორიის არ მქონე ინდივიდი.

რამდენადაა შესაძლებელი სოციალური ჯგუფის წარსულის და ისტორიის გათავისების გარეშე მის აწმყოსა და მომავალში სრულყოფილი გაგებრივი მონაწილეობის მიღება, კიდევ ერთი საინტერესო თემაა, რომელიც ცალკე განხილვას იმსახურებს. ჩემი მოკრძალებული აზრით, ასეთი სახის ფსევდო მონაწილეობა და გაგება არა ემოციურ-სენსიტიური, არამედ უფრო მეტად მენტალური და პრაგმატული ხასიათისაა. ეს რა თქმა უნდა ზედაპირულ დონეზე უცხოს შიდა სოციალურ ჯგუფთან ურთიერთობების დალაგებაში ხელს უწყობს, თუმცა მას ორივე მხარისათვის სასურველი სიღრმე არას-

დროს ექნება. სავარაუდოდ ამ გრძნობის სიმძიმეს უცხო უფრო მეტად გააცნობიერებს.

მივყვეთ კვლავ შუტცს.

უცხოში კვლავ ცოცხლობს საკუთარი ჯგუფის კულტურული მოდელი. ის მისი ცხოვრების, მისი ბიოგრაფიის შემადგენელი ნაწილია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ეს მოდელი მისთვის ბუნებრივ და უეჭველ მსოფლმხედველობას წარმოადგენს. უცხო ნებისმიერ სიტუაციაში საკუთარი ცივილიზაციის და გარემოს თვალსაზრისებს, შეხედულებებს და სქემებს იყენებს და შიდა სოციალურ ჯგუფთან ურთიერთობების დაწყობა-დალაგების პროცესში „შინაური“ მოსაზრებებით დამშობლიური რეცეპტებით ხელმძღვანელობს. მისდა სამწუხაროდ, ის მალევე ხვდება მათ უვარგისობას და არასწორობას. ამ ვარაუდის საფუძველს ჩვენ-ჯგუფის მხრიდან გაუგებრობა და გაოცება წარმოადგენს. უცხოს საკუთარი შეცდომის აღიარება უწევს.

შეცდომების არსი შემდგომში მდგომარეობს: ჯერ ერთი, რომ მისთვის უცხო ჯგუფის კულტურულ მოდელზე მშობლიურ ჯგუფში არსებული ინტერპრეტაციის სქემა არადაინტერესებული დამკვირვებლის პოზიციიდანაა აგებული. შეიძლება ითქვას, რომ მისი ცოდნა პასიურია, ამოკრებილია წიგნებიდან, ინტერნეტიდან, სხვისი მონაყოლიდან და მოგონებებიდან. ჩვენ-ჯგუფთან ცოცხალი კონტაქტის დამყარების დროს, უცხო უკვე აღარ წარმოადგენს შორეულ დამკვირვებელს; ის პოტენციური წევრის სტატუსს იძენს. არამშობლიური ჯგუფი იმ აქტიური, ურთიერთდამოკიდებული, მრავალფეროვანი და მრავალმხრივი სოციალური სამყაროს სეგმენტი ხდება, რომლის „დაპყრობასაც“ უცხო საკუთარი სიტყვით და ქცევით ცდილობს. მას არა პასიური დამკვირვებლის, არამედ სულ სხვა ტიპის და ხარისხის ცოდნა ესაჭიროება.

მეორე და არა ნაკლებ მნიშვნელოვანი ფაქტორია ის, რომ ახალი კულტურული მოდელი უცხოს რეალური გარემომცველი სამყარო ხდება. ის უკვე აღარაა შორეული და ქიმიურული. აქამდე უცხო, განზოგადებული სიტუაციები კონკრეტულ სო-

ციალურ ქმედებებად გადაიქცევა. პიროვნების შინაგანი სამყარო ახალი ცოცხალი განცდებით და ემოციებით მდიდრდება და მრავალფეროვანდება. „შინიდან ნამოღებული“ მზა ტიპოლოგიები იმსხვრევა. „სხვაგვარად რომ ვთქვათ, უშუალო სფეროს დონეზე სოციალური ობიექტების განცდები ცალკეულ ობიექტებზე ექვების დონეზე არსებულ შეხედულებებს არ ემთხვევა“ (5. 61).

მესამე და არა ნაკლებ მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ მშობლიურ გარემოში ჩვენ-ჯგუფზე შექმნილი ხატი ჯგუფის მხრიდან რაიმე რეაქციის და გამოსმაურების მიზნით არ შექმნილა. მოცემული მზა ცოდნა მხოლოდ ინტერპრეტაციის სქემას და არა ცოცხალი ურთიერთქმედებების პრაქტიკულ ცნობარს წარმოადგენს. ამ მოსაზრებიდან გამომდინარე, „უცხო“ ჯგუფის წევრებს ინტერპრეტაციების ობიექტებად და არა შესაძლო რეალური აქტივობების ადრესატებად მოიაზრებს. ამგვარი ცოდნა იზოლირებული და საკუთარ თავში ჩაკეტილია. არა მშობლიური ჯგუფის წევრების რეაქციებით მისი ვერიფიცირება ან ფალსიფიკაცია შეუძლებელია. ესაა პასიური ცოდნა, რომელსაც რეალურ ცხოვრებასთან და რეალურ ხატთან საერთო არაფერი აქვს. თავად ჩვენ-ჯგუფის წევრები მიიჩნევენ, რომ ამგვარი ცოდნა გაუგებრობის და მიკერძოების საფუძველია. „საბრალო“, პასიური ცოდნით შეიარაღებული უცხო მალევე ხვდება, რომ ჩვენ-ჯგუფზე მისი შეხედულება ცოცხალ სოციალურ ურთიერთობებში ვერანაირ გამოცდას ვერ უძლებს.

იმის აღმოჩენა, რომ ყველაფერი სხვაგვარად გამოიყურება, ვიდრე ეგონა უცხოს მსოფლმხედველობას დარტყმის ქვეშ აყენებს. ხუნდება არა მარტო პიროვნების უცხო ჯგუფზე ფორმირებული შეხედულება, არამედ ექვის ქვეშ თავად ინტერპრეტაციის სქემაც დგება. უცხო ხვდება, რომ მას ახალ გარემოში საორიენტაციოდ ველარ გამოიყენებს. ჩვენ-ჯგუფის წევრებისთვის ორიენტაციის სქემას საკუთარი კულტურული მოდელი წარმოადგენს. უცხო ვერასდროს ისარგებლებს ამ სქემით; ის განსხვავებული კულტურული მოდელე-

ბისტვის რაიმე საერთო ფორმულასაც ვერ შექმნის, რომელიც ორივე მხარეს ვალიდური და მოქმედი იქნებოდა და ამის თავის მიზეზები გააჩნია.

შუტცის აზრით, ნებისმიერ ორიენტის სქემაში ადამიანი, პიროვნება, ინდივიდი, გარემოს ცენტრია და აქედან ხდება ყველა სოციალური ურთიერთობების აგება. ჩვენ-ჯგუფის შიგნით მის წევრებსგარკვეული იერარქიული საფეხური უკავიათ და ისინი ამ ფაქტს სრულიად აცნობიერებენ, თავისუფლად და ბუნებრივად იყენებენ ჯგუფის შიგნით არსებულ კულტურისა და ცივილიზაციის სქემებს, მოდელებს და მითითებებს. უცხოდასახლოებელ სოციალურ ჯგუფშისაკუთარი კოორდინატების დასადგენად არანაირი სტატუსი და შესაბამისად არანაირი ამოსავალი წერტილი არ გააჩნია. ის თითქოს რომელიღაც სასაზღვრო მონაკვეთში იმყოფება, რომელსაც ჯგუფის კულტურის და ცივილიზაციის ბაღე ვერ ფარავს. ამიტომ ის თავს გარემოს ცენტრად ვერასდროს წარმოიდგენს. ამის გაცნობიერება ბუნებრივია მისი რელევანტურობის საზღვრების ცვლილებას იწვევს.

მეორე: კულტურული მოდელი და მისი რეცეპტები მხოლოდ ჩვენ-ჯგუფის წევრებისთვის წარმოადგენს ერთ მთლიანობას. უცხოთვის ეს მთლიანობა არ არსებობს. უცხო იძულებულია ისინი მშობლიურ, გასაგებ ენაზე „გადათარგმნოს“ თუ რა თქმა უნდა მშობლიურში ამის ექვივალენტი არსებობს, თუმცა ისიც ცნობლია, რომ საუკეთესო თარგმანის შემთხვევაშიც კი, ის ორიგინალის სრულ ადექვატს მაინც არ წარმოადგენს.

თუმცა, მიიჩნევს შუტცი, შესაძლებელია ახალი კულტურის და ცივილიზაციის სქემების ინტერპრეტაციების დაგროვება. მხოლოდ ამის შემდეგ გახდება უცხოთვის მათი ეფექტურად გამოყენება შესაძლებელი, თუმცა დაგროვება და შეგნებულ-გააზრებული ინტერპრეტაცია მათ გათავისებას და საკუთარ პიროვნებასთან გაიგივებას სულაც არ ნიშნავს.

ახალი კულტურის და ცივილიზაციის ასახსნელად მნიშვნელოვან როლს ენა ასრულებს. შესაძლებელია ენის პასიური

ცოდნა, თუმცა ენის პასიურობამაშინვე გადადის აქტიურში, როცა ამ ენაზე ფიქრების და აზრების გამოხატვა ხდება. ენის გარდა კიდევ მრავალი სხვა ფაქტორი არსებობს, რომელიც უცხოს ახალ კულტურასა და ცივილიზაციაში ინტეგრაციაში უქმნის დაბრკოლებას.

შუტცი ენას მხოლოდ სიტყვების და გრამატიკული კანონების მთლიანობად არ მოიაზრებს. ენაში პიროვნების, ჯგუფის, ქვეყნის ემოციური ფასეულობების, გრძნობების და მიდგომების ასახვა და გამოხატვა ხდება. თითოეულ სიტყვას საკუთარი წარსული და ისტორია გააჩნია, კონკრეტული დროის შესაბამისი დატვირთვა და შინაარსი. თითოეული ენა მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკური გამოთქმების და აზრების კრებულია, რომელთა, ხშირ შემთხვევაში, სხვა ენაზე გადათარგმნა შეუძლებელია. ცალკეული სიტყვა, კონტექსტიდან გამომდინარე, უამრავ დატვირთვას ატარებს და ჩვეულ მნიშვნელობას სხვა კონტექსტში რადიკალურად იცვლის. ენის სიტყვიერ და გრამატიკულ დონეზე შესწავლა პრაქტიკულად ყველა ადამიანს ხელეწიფება. ენის დაუფლების სხვადასხვა ოპტიმალური მეთოდი არსებობს, მაგრამ ამის გარდა, ნებისმიერ სოციალურ ჯგუფს, რაც არ უნდა პატარა იყოს, საკუთარი ენობრივი კოდი, საკუთარი სამეტყველო ენა გააჩნია, რომელიც მხოლოდ ჩვენ-ჯგუფის წევრებს ესმის და მისი წარსულის, ტრადიციის და სოციალური ურთიერთობების უმნიშვნელოვანესი ნაწილია. როგორც შუტცი ამბობს: „განათლებულ უცხოს, რომელიც ინგლისურენოვან ქვეყანასთან დაახლოება სურს, დიდ ნაკლად ჩაეთვლება თუ მას ბიბლია და შექსპირი ინგლისურად არ წაუკითხავს“ (5.64) მაშინაც კი თუ მათ თარგმანში საუკეთესოდ იცნობს.

შუტცი მიიჩნევს, რომ ენის საფუძვლიანად ცოდნა ამ ენაზე სასიყვარულო წერილების წერას, ლოცვას, სიზმრების ნახვას, უცნაურო სიტყვების და ა.შ. გამოყენებას ნიშნავს. მხოლოდ მაშინ ხდება ენა კომუნიკაციის „ჩვეულებრივი“, „ბუნებრივი“ საშუალება.

ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი დეტალი, მხოლოდ ჩვენ-ჯგუ-

ფის წევრებისთვისაა გასაგები. ისინი სიტუაციაში თვალის ერთი შევლებით ერკვევიან და მათ მიერ გამოყენებული მე-თოდები და ქცევა-მეტყველების რეცეპტები, რომლებსაც ავტომატურად და გაუცნობიერებლად იყენებენ, მათთვის მისაღები შედეგის თითქმის ასპროცენტთან გარანტიას წარმოადგენენ. ჩვენ-ჯგუფის წევრი ჩვეულებრიობის და ავტომატიურობის ყველა ნიშან-თვისებას ამჟღავნებს. „ეს შესაძლებელი ხდება იმის გამო, რომ კულტურული მოდელი თავისი რეცეპტებით ტიპიური პრობლემების ტიპიურ გადაწყვეტას უზრუნველყოფს, რომელიც ტიპიურად მოქმედი პირებისთვისაა ხელმისაწვდომი“ (5. 65). შეიძლება ისიც კი ითქვას, რომ რეცეპტის ეფექტურობის შანსი მით უფრო მაღალია, რაც უფრო ნაკლებად ხდება რეალური ქმედების ანონიმურ-ტიპიურისგან გადახვევა. ურთიერთქმედების თითოეული მონაწილე პარტნიორისგან ტიპიურ ქმედებას ელის იმ შემთხვევაში თუ თავადაც ტიპიურად იქცევა. გთავაზობთ არატიპიური ქმედების ერთ მაგალითს, რომელიც კულტურული განსხვავებულობის საფუძველზე ჩადენილ არატიპიურ საქციელს და ამ საქციელის არატიპიურ გაგებას ცხადყოფს:

11 წლის ქართველი ბავშვი ერთ-ერთ ევროპული ქვეყნის სკოლის მოსწავლე ხდება. ახალი კლასელების და მასწავლებლის უკეთ გასაცნობად და მათთან დასამეგობრებლად მან დედას ყველასთვის ნამცხვრის გამოცხობა სთხოვა. დედამ თხოვნა შეუსრულა და ბავშვმა ნამცხვარი მეორე დღეს სკოლაში წაიღო. ყველამ სიამოვნებით მიირთვა. მესამე დღეს დედას სკოლაში იბარებენ. კლასის დამრიგებელი დაბნეული ღიმილით დედას ეუბნება: „ისეთი შეგრძნება მაქვს, თქვენს შვილს ჩემი მოსყიდვა უნდა“. დედას იმის ახსნა დასჭირდა, რომ ეს ჩვეულებრივი მეგობრული და პატივისცემის გამომხატველი ჟესტია და არანაირ ქვეტექსტს არ შეიცავს, მითუმეტეს, რომ ბავშვი კლასში ახალი მიღებულია და მასწავლებლის მოსყიდვის არანაირი საფუძველი არ გააჩნია.

ბავშვის და დედის არატიპიურმა ქცევამ მასწავლებლის ე.წ. „დაბნეულობა“ გამოიწვია. მის ტიპიურად ქცევის სქემებ-

ში მსგავსი სიტუაციის შესაფერისი რეცეპტი არ მოიძებნა. ორმხრივი დაბნეულობა და არატიპიურობა განსხვავებული კულტურების და აზროვნების შედეგია, რომელთა დაძლევა დროთა განმავლობაში მეტ-ნაკლებად შესაძლებელია.

შუტცი ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ ჩვენ-ჯგუფთან დაახლოების მსურველ უცხოს ჩვენ-ჯგუფის კულტურის და ცივილიზაციის სქემების სრულყოფილი ცოდნა წარმატების არანაირ გარანტიას არ აძლევს. ამგვარი ცოდნა მისთვის მხოლოდ სავარაუდო სუბიექტური წარმატების საფუძველია. უცხო თანდათანობით, ნაბიჯ-ნაბიჯ უნდა დარწმუნდეს იმაში, რომ ახალი სქემის მიერ შემოთავაზებული გადაწყვეტილებები მას ისეთივე წარმატებას მოუტანს, როგორც ჩვენ-ჯგუფის წევრებს. მას ესაჭიროება სიტუაციაში გარკვევა. ახალი მოდელის მხოლოდ მიახლოებითი გაცნობა მისთვის არ იქნება საკმარისი. მან ყველა ცალკეულ დეტალზე უნდა შეიძინოს ცოდნა. მას მათი რაობის და აუცილებლობის გაგება სჭირდება. ჩვენ-ჯგუფისთვის აბსოლუტურად ცხადია ის ფაქტი, რომ ჯგუფში შემავალი თითოეული წევრი გარკვეულ წილად ანონიმურია, თავისი განსაკუთრებულობა და ტიპიურობა გააჩნია. უცხოს ამგვარად არ მიაჩნია. ისინი მისთვის ინდივიდები არიან და მათი წმინდა ინდივიდუალური ხასიათობრიობა ტიპიურად მიაჩნია. უცხოს მიერ აგებული სოციალური სამყარო ესაა ფსევდოანონიმურობის, ფსევდო სიახლოვის და ფსევდოტიპიურობის სამყარო. ამიტომ ვერ ახერხებს ჩვენ-ჯგუფის ერთიანი ხატის შექმნას და მათრეაქციებს არ იცნობს. უცხო ისე ტიპიურ-ანონიმურად ვერ მოიქცევა, როგორც ჩვენ-ჯგუფის წევრები იქცევიან და ამიტომ ის მუდამ დისტანციას და სიახლოვეს შორის მერყეობს, ახასიათებს უნდობლობა უმარტივესი საკითხების მიმართაც კი. ჩვენ-ჯგუფსა და უცხოს შორის განსხვავება ისაა, რომ ჩვენ-ჯგუფის წევრები წესებს, კანონებს და რეცეპტებს გაუცნობიერებლად, ბუნებრივად იყენებენ, ხოლო უცხო მათ სწავლობს და აცნობიერებს, მაგრამ ვერ ითავისებს, ამიტომ მის ქმედება-მეტ-

ყველებას კონკრეტულ სიტუაციებში ბუნებრიობა და ჩვეულებრიობა აკლია.

როგორც შუტცი ამბობს: „არამშობლიური ჯგუფის კულტურული მოდელი უცხოთვის არა თავშესაფარს, არამედ თავგადასავლების ველს, არა ნათელ მოცემულობას, არამედ კვლევის პრობლემატურ თემას, არა პრობლემური სიტუაციების გადაწყვეტის ინსტრუმენტს, არამედ ჭეშმარიტად პრობლემატურ სიტუაციას წარმოადგენს, რომელთან გამკლავება არც ისე მარტივია“ (5. 67).

შუტცი ჯგუფის მიმართ უცხოთვ ორმხრივ პოზიცირებაზე საუბრობს: მის ობიექტურობაზე და საექვო ლოიალობაზე.

უცხოთვ ობიექტურობა ჯგუფის მიმართ მხოლოდ კრიტიკული დამოკიდებულებით არ აიხსნება. კრიტიკა ყოველთვის ობიექტურობას არ ნიშნავს. როგორც წესი, უცხო, რომელიც სხვა ქვეყანაში დამკვიდრებას, მატერიალური კეთილდღეობის მოპოვებას და ჩვენ-ჯგუფის თანაბარუფლებიანი წევრის ადგილის მოპოვებას ცდილობს, ცხოვრებისეული მწარე თუ ტკბილი გამოცდილების საფუძველზე სიფრთხილით და მახვილი მზერით გამოირჩევა. ის კრიზისის მოახლოებას, რომელიც ცხოვრების „ჩვეულ დინებას“ საფრთხეს უქმნის, ადგილობრივებზე სწრაფად ამჩნევს. ჩვენ-ჯგუფის წევრები ცხოვრების ჩვეულებრივი რიტმის და მიმდინარეობის მარადისობაში იმდენად დარწმუნებულები არიან, რომ რეალურ საფრთხეს ვერ ხედავენ.

რაც შეეხება ლოიალობას. ხშირია შემთხვევები, როცა უცხო საკუთარი ცივილიზაციის და კულტურის სქემების და შაბლონების უცხოთი ჩანაცვლებას არ ცდილობს და მშობლიური მსოფლმხედველობით ჯიუტად ხელმძღვანელობს. ამ შემთხვევაში, როგორც შუტცი ამბობს, „უცხო ხდება, როგორც მას პარკი და სტოუნკვისტი უწოდებენ „მარგინალურ ადამიანი“, კულტურული ნაბიჭვარი ჯგუფური ცხოვრების განსხვავებული მოდელების ზღვარზე“ (5. 68). ჩვენ-ჯგუფის წევრებისთვის აბსოლუტურად გაუგებარია მათი ცივილიზაციის და კულტურის მიმართ „უცხოთ“ ნეგატიური პოზიცირე-

ბა და არ ესმით თუ რატომ არ აღიქვამს ის მათ მიერ შეთავაზებულ მზა რეცეპტების სისტემას ნებისმიერი პრობლემის მოგვარების საშუალებად. როცა ჩვენ-ჯგუფის წევრები უცხოს ამგვარ განწყობას აფიქსირებენ, მას უმადურს და დაუნახავს უწოდებენ. ჩვენ-ჯგუფის წევრების პრობლემა იმაშია, რომ მათ „უცხოსი“ უბრალოდ არ ესმით. პიროვნება, ჩვენ შემთხვევაში „უცხო“, რომელიც ერთი კულტურიდან მეორეზე გადასვლის გარდამავალ პოზიციაში იმყოფება, ჩვენ-ჯგუფის მიერ შემოთავაზებულ მოდელს თავშესაფარად და უსაფრთხო ადგილად ვერ მოიაზრებს, პირიქით ეს ყველაფერი მისთვის „ლაბირინთია, სადაც ორიენტაციის ყოველგვარი გრძნობა დაკარგა“ (5. 69).

სტატიის დასკვნით ნაწილში, შუტცი აღნიშნავს, რომ გაუცხოება და სიახლოვე მხოლოდ სოციალურ სფეროს არ ახასიათებს. ეს უბრალოდ ინტერპრეტაციის ზოგადი კატეგორიებია. ნებისმიერ დროს, უცხო საგანთან ან მოვლენასთან შეხვედრისას, ადამიანი სანყის ეტაპზე ფაქტის განსაზღვრას და მისი შინაარსის გაგებას ცდილობს დამხოლოდ შემდგომ იწყებს სამყაროს ინტერპრეტაციის სქემის იმგვარად ფორმირებას, რომ უცხო ფაქტი და აზრი მისი ცოდნის დამატებით შემადგენელ ნაწილად გადაიქცეს. ზოგადად ამგვარად ხდება ჩვენი ცოდნის გამდიდრება და გამრავალფეროვნება.

რაც შეეხება სოციალურ მორგებას, ამ პროცესს ნებისმიერი ჩვენთაგანი გადის უცხო სიტუაციაში მოხვედრის დროს. სამყარო, რომელიც სანყის ეტაპზე უცნაური და თავისებურია, კომპლექსური და სავარაუდოდ საშიშიც კი, თანდათანობით, ნაბიჯ-ნაბიჯ თავის „ეგზოტიკურობას“ კარგავს და უცხოსთვის ისეთივე ახლობელი და საკუთარი ხდება, როგორც ეს ჩვენ-ჯგუფის წევრების შემთხვევაშია. „და ამ შემთხვევაში უცხო უკვე აღარაა უცხო და მისი სპეციფიკური პრობლემებიც გადაწყვეტილია“ (5. 69)

II. „სახლში დაბრუნებული“

არა ნაკლებ საინტერესოა ალფრედ შუტცის „სახლში დაბ-

რუნებული“, რომელიც „უცხო“-ს ერთგვარ შევსებას წარმოადგენს. ჩვენ-ჯგუფში ადაპტირებული, უცხო ქვეყნის კულტურასა და ცივილიზაციაზე მორგებული ადამიანი, საკუთარ ქვეყანაში დაბრუნებისას, თავს გარკვეულ წილად უცხოდ გრძნობს.

სამშობლო, საკუთარი, ოდესღაც ასე ახლობელი გარემო, სახლში დაბრუნებულს უცხო ქვეყნად ეჩვენება. ასეთ ადამიანს შუტცი „უცხოებს შორის უცხოს“ უწოდებს. სახლში დაბრუნებული დარწმუნებულია, რომ მან საკუთარი გარემოს შესახებ ყველაფერი დეტალურად იცის და მშობლიურ გარემოში კომფორტულად ხელახლა დასამკვიდრებლად მას მხოლოდ ამ ცოდნის გამოყენება სჭირდება.

შუტცის სახლში დაბრუნებულის კატეგორიაში ხვდებიან: ჯარისკაცები, მოგზაურები, არდადეგებზე ოჯახში ჩასული სტუდენტები, ემიგრანტები და ა.შ.

შუტცისთვის მნიშვნელოვანია იმის გაგება თუ რას მოვიზრებთ „სახლი“-ს ქვეშ, რას ნიშნავს „შინ დაბრუნება“. სახლი ის ადგილია, საიდანაც ვინცებით, სათავეს ვიღებთ, სადაც გვინდა დავრუნდეთ. შუტცი სახლს პირობითად კოორდინატთა სისტემის ნულოვან წერტილს უწოდებს. სამყაროში გზის გასაკვლევად და საორიენტაციო სანყისი პუნქტი, საიდანაც გარეთ მოძრაობას და სამყაროს შეცნობას ვინცებთ. სახლი ესაა ქალაქი, ქუჩა, ოთახი, თავშესაფარი, გასაქცევი და დასამალი ადგილი. შუტცი მიიჩნევს, რომ „სახლი“-ს განსაზღვრა საკმაოდ რთულია და სხვადასხვა ადამიანებისთვის განსხვავებული დატვირთვა აქვს. ბუნებრივია, ესაა საკუთარი ენა, ოჯახი, მეგობრები, ჩვევები, ადათები, სამზარეულო და ა.შ. ანუ „ცხოვრების წესი, რომელიც ჩვენთვის ძვირფასი პატარა და ჩვეული დეტალებისგან შედგება“ (5. 72).

შუტცი განასხვავებს სამი კატეგორიის ადამიანს, რომლებსაც სახლის მიმართ სულ სხვაგვარი დამოკიდებულება გააჩნიათ. ესენია: ადამიანი, რომელსაც საკუთარი სახლი არასდროს დაუტოვებია; ის, ვინც სახლისგან შორს ცხოვრობს და მესამე – სახლში დაბრუნებული.

ჩვენთვის უცხო არაა გამოთქმა „ისე იგრძენით თავი, როგორც საკუთარ სახლში“. ასე მოვუწოდებთ სტუმარს, რომელიც შებოჭილად და უხერხულად გრძნობს თავს. ამ წინადადებით მას გახსნის და მოდუნების უფლებას ვაძლევთ, ძალიან ახლობლურს და ინტიმურს ვთავაზობთ.

სახლი ადგილია, სადაც ვსაუბრობთ, ვიხსენებთ, ვკამათობთ, ვანყობთ სამომავლო გეგმებს, ვუმკლავდებით ახალ პრობლემებს, ბუნებრივად და ძალდაუტანებლად ვიქცევით და სადაც აბსოლუტურად დარწმუნებულები ვართ, რომ გარემო გავგივებს.

„სოციოლოგიური ურთიერთობების ტერმინოლოგიით შეიძლება ითქვას, რომ სახლში ცხოვრება ე.წ. პირველად ჯგუფებში ცხოვრებაა“ (5. 73).

შუტცი საუბრობს პირისპირ ურთიერთობებზე და მას ახლო ურთიერთობებისგან განასხვავებს. მისი აზრით პირისპირ ურთიერთობები საერთო სივრცეს და დროს მოიაზრებს. სივრცის საერთოობა ნიშნავს, რომ სხეულებრივი მოძრაობები, სახის გამომეტყველება და შესტი პარტნიორისთვის გახსნილია. სივრცის გახსნილობა ასევე ნიშნავს, რომ პირისპირ ურთიერთობებში პიროვნების გარეგანი განსაზღვრული სექტორი ყველა მონაწილისთვის ხელმისაწვდომია. პირობითი სივრცის შიგნით, რომელზეც ვსაუბრობ, საერთო ინტერესების და რელევანტურობის ობიექტებია. რაც შეეხება დროის საერთოობას, ეს ნიშნავს, რომ ნებისმიერი ინდივიდი სხვის შინაგან ცხოვრებაში მონაწილეობას ღებულობს. ურთიერთობების დროს ადამიანს შეუძლია მოცემულ ანმყო დროში სხვისი აზრების დაჭერა და აღქმა და საკუთარ აზროვნების ნაკადში ჩართვა. „მე სხვებისთვის და ის ჩემთვის არა ვართ აბსტრაქციები, არც ტიპიური ქმედებების მაგალითები, არამედ – რადგანაც ცოცხალ ანმყო ვიზიარებთ – უნიკალური ინდივიდუალური პიროვნებები“ (5. 74). შუტცი პირისპირ ურთიერთობებს „წმინდა ჩვენ-ურთიერთობებს“ უწოდებს, რომელსაც უამრავი შინაარსი, სხვადასხვა ხარისხის სიახლოვე და ანონიმურობა ახასიათებს. სიახლოვე მხოლოდ პირისპირ ურთიერთობებს არ ახლავს თან.

ისეთი ურთიერთობები, როგორცაა ქორწინება, მეგობრობა და ოჯახი არაა პერმანენტული ხასიათის, უწყვეტი პირისპირი ურთიერთობები. მათ წყვეტა და აღდგენა ახასიათებთ. შეუძლებელია იმის თქმა, რომ განწყვეტილი ურთიერთობის აღდგენა აუცილებლად მოხდება, მაგრამ ბუნებრივია არსებობს ამის დიდი თუ მცირე შანსი, რომლის რეალურად არსებობასაც ჯგუფის ყველა წევრი აცნობიერებს.

ჩვენთვის საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა მეტად საინტერესოა, რადგან პირველადი ურთიერთობების აღდგენის შანსის არსებობით ხელმძღვანელობს სახლში დაბრუნებულიც, რომლის ცხოვრებაშიც წარსულში ოჯახური პირისპირი ურთიერთობების წყვეტა მოხდა.

სახლში ცხოვრება სხვებთან ერთად რეალურ ანმყოში საერთო დროსა და სივრცეში საერთო ობიექტებთან, საერთო აზრებით და ფიქრებით თანაცხოვრებას ნიშნავს. „სახლში ცხოვრება ნიშნავს სხვის, როგორც უნიკალური პიროვნების ცოცხალ ანმყოში აღქმას, მასთან ერთად მომავლის გეგმების, იმედების და სურვილების გაზიარებას. ეს ნიშნავს განწყვეტილი ურთიერთობების აღდგენას“ (5. 76). პარტნიორებისთვის ერთმანეთის ბიოგრაფია საკუთარი ცხოვრების ისტორიის ნაწილი ხდება.

ზემოთ ჩამოთვლილი ყველა მახასიათებელი და ნიშანი ადამიანთა იმ ჯგუფს ახასიათებს, რომლებსაც სახლი არასდროს მიუტოვებიათ. სულ სხვაგვარი სურათი იძლება, როცა საქმე სახლიდან წასულ პიროვნებას ეხება.

ადამიანი, რომელიც სახლს, ქვეყანას, ოჯახს, მეგობრებს და ა.შ ტოვებს ცოცხალ რეალურ ურთიერთობებს წყდება. ის, როგორც ამ ურთიერთობების ჯაჭვის ერთ-ერთი რგოლი ამოვარდნილია. მის მიერ მიტოვებული ურთიერთობების ცოცხალი ქარავანი კვლავ აგრძელებს ჩვეულებრივად ცხოვრებას. აღარ არსებობს შინიდან წასულსა და დარჩენილებს შორის დროისა და სივრცის საერთოობა. შორეული პარტნიორის თუ ჯგუფის სრული განცდა არსებობას წყვეტს და დანაწევრებული ხდება. ცოცხალ ურთიერთობას მოგონებები და მათი შესაბამისი ფოტოები ან წერილები ანაცვლებს. წერილი ურთი-

ერთობის მეტად საინტერესო ფორმაა. შუტცის მოსაზრებით, წერილს სავარაუდოდ ცოცხალი ურთიერთობების ჩამნაცვლებლის როლი უნდა ეთამაშა, თუმცა ნებისმიერი ადამიანის ცხოვრებაში ყოველთვის ხდება რაღაც ახალი, განსაკუთრებული, რომელმაც შესაძლოა პიროვნების ინტერესების რელევანტურობის ხარისხი და პოზიცია შეცვალოს, რამაც საბოლოოდ შესაძლოა პიროვნების გაოცება გამოიწვიოს.

შუტცს მაგალითისთვის ჯარისკაცის ფრონტზე ცხოვრება მოჰყავს. ჯარისკაცის მიერ მიტოვებული მშობლიური ჯგუფი ჩვეულებრივად აგრძელებს ცხოვრებას. ბუნებრივია, ადგილი აქვს ცვლილებებსაც, მაგრამ ისინი ისეთი დაბალი ტემპით მიმდინარეობს, რომ ჯგუფის თითოეულ წევრი მათთან ადაპტირებას მარტივად ახდენს. ეს ნიშნავს, რომ ჯგუფის ცხოვრების მთლიანობა არ ირღვევა და უწყვეტობას ინარჩუნებს. ამის საპირისპიროდ, ჯარისკაცის ფრონტზე ცხოვრება მათთვის რეალურად ცნობილი არაა. მასობრივი ინფორმაციების წყაროებზე დაყრდნობით ისინი ქმნიან მითს, გამირობად მიიჩნევენ ისეთ საქციელს, რაც ჯარისკაცისთვის მოვალეობა ან თავის გადარჩენის საშუალება იყო ან უყურადღებოდ ტოვებენ მეომრისათვის უმნიშვნელოვანეს ქმედებებს.

რეალურ ანმყო ურთიერთობებს მოწყვეტილი სახლიდან წასული ადამიანი, სახლში დარჩენილებს აღმატებული ხარისხის რელევანტურობით, მნიშვნელოვანებით და პიროვნულობით მოსაავს. ამგვარი გადამეტებული შეფასება ურთიერთობების აღდგენას და მის რეანიმაციას მნიშვნელოვნად უშლის ხელს. თუ სახლში დაბრუნებული საკუთარი ფსევდო შეხედულებების ტრანსფორმაციას მოახერხებს, ურთიერთობების დალაგება სავარაუდოდ შესაძლებელი იქნება. თუმცა აქვე ჩნდება მეორე დილემა. სხვაგან დროებით გახიზნული და შინ დაბრუნებული ადამიანი თავადაც უკვე სხვაა, განსხვავებულად ფიქრობს და აზროვნებს. განსხვავებულობის შეგრძნება მაშინაც ჩნდება, როცა ადამიანი მშობლიურ გარემოს მცირე ხნით ტოვებს. რაც უფრო ხანგრძლივია სამშობლოსთან დაშორება, განსხვავებულობების შემჩნევის და დაფიქსირების

ხარისხიც მით უფრო იზრდება. შეფასება შესაძლოა დადებითიც და უარყოფითიც იყოს. შეიძლება ძველი თბილი ურთიერთობების ადგილი გაუცხოებამ დაიკავოს ან პირიქით. სახლში დაბრუნებული ადამიანებს, გარემოს და ობიექტებს სულ სხვა თვალთ უყურებს და აფასებს და ურთიერთობების რეანიმირებისათვის მას საკმაო ძალისხმევა ესაჭიროება. განსაკუთრებულ როლს ამ არც თუ ისე იოლ წამოწყებაში სამშობლოს და ოჯახის მონატრება თამაშობს. ის მაშველი რგოლის ფუნქციას ასრულებს და გაოცებულ და გზააზნეულ სახლში დაბრუნებულს ჩვეულებრივი რუტინული ცხოვრების ფერხულში ჩაბმას უადვილებს.

როგორც ზემოთ აღვნიშნე, შუტცი მაგალითისთვის ჯარისკაცის ცხოვრებას განიხილავს და იმ მკაცრ სამხედრო წესებს და ჩვევებს ეყრდნობა, რომლებიც ჯარისკაცის ქვშმარიტ მეომრად ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ. ესენია: სოლიდარობის, მეგობრობის, ღირსების და სუბორდინაციის გრძნობა, თვისებები, რომლებიც მხოლოდ იმ ჩაკეტილ ჯგუფს ახასიათებს, რომელშიც ჯარისკაცი მოქმედებს, მაგრამ რომლებიც როგორც საომარ ისე მშვიდობიან დროს სასურველი და პატივსაცემია. როგორც წესი, ფრონტზე ჯარისკაცი ავტორიტეტის დაქვემდებარების ქვეშ იმყოფება და ბრძანების უსიტყვო შემსრულებელია. მის ქცევას ძირითადად უფროსის ბრძანება განსაზღვრავს. მას დამოუკიდებლად საკუთარი გადაწყვეტილებების მიღების უფლება არ გააჩნია. სამოქალაქო ცხოვრება, ავტორიტეტის და ბრძანებების გარეშე თანაარსებობას, სასიცოცხლო მნიშვნელობის გადაწყვეტილებების დამოუკიდებლად მიღებას გულისხმობს. ასეთ დროს, როგორც შუტცი აღნიშნავს, ჯარისკაცი დედისგან მიტოვებულ ობოლ ბავშვს ემსგავსება, რომელმაც არ იცის როგორ უნდა მოიქცეს.

არსებობს კიდევ ერთი ფაქტორი. ნებისმიერი ომის დროს, საომარ მოქმედებებში ჩართული ქვეყნების ლოზუნგია: „ყველაფერი საუკეთესო ჯარისკაცებს!“, ჯარისკაცს ეს გაცნობიერებული აქვს და საკუთარ თავზე აღმატებული წარმოდგენით აღვსილიგარემოს, არა მეომარ მოსახლეობას, „ზემოდან“ დაჰ-

ყურებს. მშვიდობიანობის პერიოდში, სამხედრო ფორმის გარეშე ყველა მისი აღმატებულობა ქრება და პრივილეგიებიც ბუნებრივად ეხსნება. თუმცა შეძენილი თვისებები სამხედრო ფორმასავით ადვილი მოსაცილებელი არ არის.

შუტცი თვლის, რომ აუცილებელია იმ ადამიანის მომზადება და შემზადება, რომელიც სახლში დაბრუნებას აპირებს. ასევე საჭიროა დამხვედრი ჯგუფის და გარემოს ინსტრუქტირებაც. ორივე მხარემ უნდა გააცნობიეროს ის ფაქტი, რომ აქტიური ანმყო ურთიერთობების არ არსებობის პერიოდში ორივემ გარკვეული ცვლილებები განიცადა. სამშობლო, შიდა ოჯახური ჯგუფი და სახლში დაბრუნებულიც რეალური, შეუღლამაზებელი სიბრძნით უნდა შეიარაღდნენ, რომ მომავალში ერთმანეთთანკონფლიქტების და გაუგებრობების გარეშე ცხოვრება შეძლონ.

დასკვნა

უცხოთა შესახებ შუტცის მოსაზრებების შემდეგ, საინტერესოა კიდევ რამოდენიმე მოსაზრების განხილვა.

ძალიან საინტერესოა რობერტ ჰეტლაგეს უცხოთა მიმართ დამოკიდებულება. მისი აზრით თუ უცხო წიგნიერი ადამიანია, მაღალი პროფესიონალური თვისებებით აღჭურვილი, ის მასპინძელი ქვეყნის ჩვენ-ჯგუფის ინტერესს ინვესს და ჯგუფი მისკენ, როგორც ახალი კულტურის და ცივილიზაციის შემომტანისკენ, თავად ისწრაფვის. მაგრამ ეს ერთეული უცხოთა ხვედრია. თანამედროვე ევროპული და ასევე ამერიკის კონტინენტი სავსეა არა ცალკეული, არამედ მასიურად შემოჭრილი უცხოებით, ე.წ. პოლიტიკური თუ ეკონომიკური ემიგრანტებით და დევნილებით, რომელთა უმეტესობა საკუთარი ქვეყნის პერიფერიებიდანაა და უმაღლესი განათლებით ან წიგნიერებით არ გამოირჩევა. ამგვარი უცხოთა მიმართ მიმღები ქვეყნის დამოკიდებულება სრულიად განსხვავებულია. ისინი მაღალკვალიფიციური სამსახურისთვის ვერ გამოდგებიან. მათ მხოლოდ დაბალი, უმარტივესი დონის სამუშაოს შესრულება შეუძლიათ, რომლის გაკეთებასაც ადგი-

ლობრივი არ კადრულობს და არ სურს. ამგვარი უცხო საზოგადოებრივი იერარქიული კიბის უმდაბლეს საფეხურს იკავებს, რადგან ის „ჭუჭყიან სამუშაოს“ ასრულებს. ჰეტლაგეს აზრით, ორივე მხარე მხოლოდ ეკონომიკური თვალსაზრისით აზროვნებს. ადგილობრივს სურს რაც შეიძლება ნაკლები გადაიხადოს, ხოლოდ უცხო ამ ნაკლებზეც თანახმაა, რადგან შეთავაზებულ ანაზღაურებას საკუთარ ქვეყანაში წელიწადის განმავლობაშიც კი ვერ გამოიმუშავენ. ასეთ უცხოს „იავ მუშახელს“ უნოდებენ და როგორც წესი, ისეთ სამუშაო ადგილებზე, როგორცაა მიმტანი, ტაქსის მძღოლი, ავტოგასამართი ფარეხი ან ბენზინის ჩამომსხმელი, უმეტესად უცხოები მუშაობენ. და რაც ყველაზე საინტერესოა ჰეტლაგეს მოსაზრებაში, მასპინძელი ქვეყნის პოლიტიკა გამგზავნი ქვეყნის პოლიტიკასთან აბსოლუტურ თანხვედრაშია. „ღარიბ“ ქვეყანას, ეკონომიკური მდგომარეობიდან გამომდინარე საკუთარი მოქალაქეების სამუშაო ადგილებით დაკმაყოფილება და შესაბამისი ანაზღაურების გადახდა არ შეუძლია. ამის თვალსაჩინო მაგალითია 90-იანი წლების საქართველოდან მასობრივად გასული მოქალაქეები, რომელთა უდიდესი ნაწილი სამშობლოში დღესაც არ დაბრუნებულა.

ჰეტლაგე ორი კატეგორიის უცხოს გამოყოფს. ერთეულებს კულტურულ ინოვატორს, ახალი იდეების, ტექნიკის, სოციალური ურთიერთობების შემომტანს უნოდებს, ხოლო უმეტეს ნაწილს – მატერიალური უზრუნველყოფის მძებნელ უცხოს, რომელიც ქვეყანას მატერიალური დოვლათის დაგროვების მიზნით სტუმრობს. როგორც წესი, ასეთი „უცხოები“ მოგვიანებით სამშობლოში უკან დაბრუნებას აპირებენ. მასპინძელი ქვეყანა მათთვის დროებით თავშესაფარს წარმოადგენს.

პირველნი მასპინძელი ქვეყნის კულტურული გამდიდრების პროცესში მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ, რასაც მეორე კატეგორიის უცხოზე ვერ ვიტყვით. ისინი ადგილობრივებში შიშს და ანტაგონიზმს იწვევენ. შეუძლებელია მათი იგნორირება, დავინყება და ვერ შემჩნევა, რადგან ისინი ყოველდღიურობის ელემენტს შეადგენენ.

ჰეტლაგეს მოსაზრებიდან გამომდინარე შეიძლება ითქვას, რომ მასპინძელ ქვეყანას უცხო სადმი სელექციური მიდგომა აქვს. ჩვენ-ჯგუფი განსაზღვრავს თუ როგორ უნდა მიუდგეს უცხოს, რა სახის ურთიერთობა უნდა ააგოს მასთან, რამდენად დაუახლოვდეს და გაითავისოს. თუ ჩვენ-ჯგუფი ჩათვლის, რომ უცხო და მის მიერ მოტანილი კულტურული ელემენტი მისი ქვეყნის კულტურასა და ცივილიზაციაში ინტეგრაციის ღირსია, მაშინ ის ახლო ურთიერთობის დამყარებას შეეცდება, მაგრამ თუ უცხო კულტურა და მისი ელემენტები მისთვის მიუღებელი აღმოჩნდება, უცხოთან დისტანციურ პოზიციას დაიკავებს. ალბერტ აინშტაინს ეს მდგომარეობა შესანიშნავად აქვს გამოხატული შემდეგი სიტყვებით: „თუ ფარდობითობის თეორია გაამართლებს, გერმანელები იტყვიან, რომ მე გერმანელი ვარ, ფრანგები კი მსოფლიოს მოქალაქედ ჩამთვლიან. თუ ჩემი თეორია მცდარი აღმოჩნდება, ფრანგები იტყვიან, რომ მე გერმანელი ვარ, გერმანელები კი ებრაელად მომნათლავენ“ (2, 160).

ეს სიტყვები სავარაუდოდ საუკეთესოდ გამოხატავენ მასპინძელი ქვეყნის უცხო მიმართ დამოკიდებულებას.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Vater Sergej Bulgakow: Mein Heimat von demBuch: Die autobiografischenBemerkungen.
2. Die Macht der Kürze: das 1X1 der Realität by Arndt-Michaek Meyer 2004. Herstellung und Verlag: Books on Demand GmbH, Norderstedt, S. 160.
3. Hettlage, R. (1987): Der Fremde: Kulturmittler, Kulturbringer, Herausforderer von Kultur. In: Lipp, W. (Hg): Kulturtypen, Kulturcharaktere. Träger, Mittler und Stifter von Kultur. Berlin, S. 21-36.
4. Park, R. E. (1974): Human Migration and the Marginal Man. In: Collected Papers of Robert Ezra Park. Bd. 1, New York, S. 345-356.
5. Schütz, A. (1972): Der Fremde. EinsozialpsychologischerVersuch. In: ders.:GesammelteAufsätze. Nijhoff, Den Haag, S. 53-69.

KETEVAN KREBSER-ZIKORIDSE

„THE STRANGER„AS SOCIAL PHENOMENON

ABSTRACT

„Feeling strange“ is not identified as the new discovery of the modern world. A person, born and raised in a native environment, being voluntarily or forced to break away from his own country, will not have a wellbeing feeling in a strange environment. A rebellious feeling arises while adapting to the strange country or group. This feeling could not be appreciated in the cultural and traditional host country or group, which has accommodated and given employment to this person. From their view this person will have the name of the „ungrateful stranger“. This tense relation from both sides dramatically strains the situation and the stranger's existence and integration stays as a hopeless problem for the host country.

„The Stranger“ from Alfred Schütz represents the deep sociological analysis of the stranger's phenomenon. Schütz deals with the problems and issues of the stranger's identification and integration to the culture and traditions of the host country. „The stranger“ is a mature person, which is trying to settle down and live a valuable life in a host country.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის განყოფილებამ.



ზვიადია დიდებაშილი
(თბილისი)

ზვიადია დიდებაშილი – ფილოსოფიის დოქტორი; საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი; მუშაობს სოციალური ფილოსოფიის პრობლემებზე; გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო სტატიები ამ სფეროში.

**რინარდო გვარდინი „მასობრივი ადამიანის“
პერსპექტივის შესახებ**

სამეცნიერო-ტექნიკური რევოლუციის ეპოქამ შექმნა ადამიანის ტექნოლოგიური აღჭურვის და სოციალური კეთილდღეობის გაუმჯობესების პირობები. მეორე მხრივ, შეიქმნა ახალი, მანამდე უცნობი სირთულეები ადამიანის მატერიალურ და სულიერ ცხოვრებაში. მატერიალურ ცხოვრებაში თავი იჩინა ეგრეთწოდებულმა გლობალურმა პრობლემებმა, ხოლო სულიერ ცხოვრებაში – პიროვნების რღვევის მძლავრმა სიმპტომებმა.

უკანასკნელ ტენდენციას ხშირად განმარტავენ ადამიანის გათქვეფად მასაში. ადამიანი სულ უფრო და უფრო ჰკარგავს თავის ინდივიდუალობას, შინაგან უნიკალობასა და სულიერ მთლიანობას. ის იქცევა ერთფეროვანი მასის უჩინარ წევრად.

ეს ერთნაირად მიუღებელია როგორც საერო, ისე სასულიერო აზროვნებისთვის. ადამიანის დაკარგვა მასაში დიდი ბოროტებაა, ცოდვით დაცემაა, ქრისტიანული სარწმუნოების თვალსაზრისით. ასეა, რადგან ადამიანის მსგავსებას ღმერთთან ქრისტიანობა ადამიანის შინაგან უნიკალობაში, განუმეორებლობაში ხედავს. მასაში დაკარგვა კი სწორედ ამ ღირსების დაკარგვაა და, მაშასადამე, უღმერთობაა. აქედან გასაგებია ქრისტიან მოაზროვნეთა შეშფოთება „მასობრივი ადა-

მიანის" გამო, მათ მიერ ამ პრობლემის მწვავე შეფასება და გამოსავლის ძიება.

ამ მხრივ საინტერესოა გერმანელი კათოლიკე ფილოსოფოსისა და თეოლოგის რიხარდო გვარდინის (1885-1968) ნიგნი „ახალი დროის დასასრული. ორიენტაციის მცდელობა". ნიგნი გამოვიდა 1950 წელს.

ნიგნის ავტორის ორიგინალობა უკვე იმაში ჩანს, რომ იგი დაუპირისპირდა ხოსე ორტეგა-ი-გასეტის იმხანად ესოდენ გახმაურებულ ბესტსელერს „მასების ამბოხი". ესპანელი ფილოსოფოსი მსოფლიო ისტორიის არენაზე „მასის ადამიანის" გამოჩენას მხოლოდ ნეგატიურ მოვლენად აფასებდა და ამ მხრივ წმინდა არისტოკრატიულ პოზიციას იკავებდა. გვარდინი არაა ასე რადიკალური, თუმცა არანაირად არ აპირებს დახუჭოს თვალი მასის გააქტიურების პროცესის სამიშ ტენდენციებზე.

უწინარესად ყოვლისა, გერმანელი ფილოსოფოსი არ ემხრობა „თანამედროვე მასის" გაიგივებას „უფორმო სიმრავლესთან", ადამიანთა გროვასთან, რაიც ახალ დროში ფონს ჰქმნიდა ცალკეული „მაღალგანვითარებული ინდივიდებისთვის". კერძოდ, იმ ცეზარე ბორჯიებისა და ბენვენუტო ჩელინებისთვის, ნაპოლეონებისა და გოეთეებისთვის, ვინც მოახერხეს საკუთარი უნიკალობის, განუმეორებელი სუბიექტურობის რეალიზება; ხოლო მოახერხეს ეს იმ „მრავალთა, ერთობ მრავალთა" სანინააღმდეგოდ, რომლებსაც კვარცხლბეკის, ხოლო ხშირად მასალის როლი ერგოთ წილად.

გვარდინი კი ფიქრობს, რომ ახალი დროის „ჩვეულებრივ ადამიანსაც" არანაკლებ სურდა საკუთარი თავის რეალიზება, ვიდრე იმ ეპოქის არისტოკრატ წარმომადგენლებს. დიახ, სურდა, მაგრამ ვერ შეძლო გარემოებათა გამო. მან ვერ განავითარა თავისი პიროვნება, ვერ განახორციელა იგი „გარეთ" – „ისტორიის მასალაში", ეპოქის „ლითონსა და ქვაში". ახალი დროის „ინდივიდთა სიმრავლე" ბედმა გასწირა, არ მისცა „რეალიზების შანსი". „თანამედროვე მასა" კი სხვაა. მის წარმო-

მადგენლებს აღარ სურთ „თვითრეალიზება“. ეს აღარაა მათი იდეალი. აი ამ არსებითი განსხვავების დანახვას ითხოვს გვარდინი.

ახალი დროის „ინდივიდთა უფორმო სიმრავლე“ ადამიანის ემანსიპაციის შედეგია. „მასა“ კი, რომლის გამოჩენამაც გვაუწყა ახალი დროის დასასრული, სრულიად სხვა პროცესების შედეგია – იგი მსხვილ მანქანურ წარმოებას უკავშირდება.

„მასის ადამიანს“ აღარ ხიბლავს ინდივიდუალობა და სუბიექტურობა იმ აზრით, როგორც იგი ესმოდა აღორძინების ხანას; კერძოდ – უსაზღვრო, უზომო ინდივიდუალობა. ამ ახალ სოციალურ ტიპს არ სჩვევია თავისი უნიკალობის ხაზგასმა. ის აღარ ეძებს განუმეორებელ იერ-სახეს და განსხვავებულ „ცხოვრების წესს“. პირიქით, მას მოსწონს თავისი ცხოვრების „რაციონალური დაგეგმვა და ნორმირება“ მანქანური წარმოებიდან მომდინარე მოთხოვნების შესაბამისად. ეს მიაჩნია მას გონივრულ ცხოვრებად. ასევე ნაკლებად იზიდავს „მასის ადამიანს“ „თავისი ცხოვრების დაფუძნება პირად ინიციატივაზე“ (გვარდინი, ახალი დროის დასასრული, ვიურცბურგი, 1950, გვ. 67). მას ურჩევნია იხელმძღვანელოს მრავალრიცხოვანი ორგანიზაციიდან მონოდებული პროგრამით. მათში ჩართული და მათგან მართული „ადამიანი ინდივიდუალობის გარეშე“ სულაც არ იმყოფება შეურიგებელ კონფლიქტში მათთან, რადგან აქაც კარგად პოულობს თვითრეალიზების რესურსებს.

ეს არ ნიშნავს, რომ გვარდინი აღტაცებულია „„მასობრივი ადამიანით“. ის კარგად ხედავს იმ დანაკარგს, რაც თან ახლავს ახალ პროცესს: „მასის ადამიანი“ ბევრი რამით ჩამოუვარდება „რენესანსის ადამიანს“, რომელიც კათოლიკე ფილოსოფოსს გულზე არ ეხატება და მეტწილად აღიზიანებს თავისი ინდივიდუალობითა და პიროვნების ეგოცენტრული თვითდამკვიდრებით. შეუძლებელია ვერ შენიშნო ის სევდა,

რაიც თან ახლავს გვარდინის მსჯელობას „მასის ადამიანის“ დახასიათებისას. ამ ადამიანს, ჩამოუყალიბდაო თავისებური „ინსტინქტი“ – არ გამოირჩეოდეს სხვებისგან, დარჩეს კოლექტიური სულისკვეთების უპიროვნო მატარებლად, თითქოს თავისებურება უამრავ საფრთხეს შეიცავდეს და „ყოველივე უსამართლობის“ საწყისი იყოს.

გვარდინის აშკარა შეშფოთებას იწვევს ის, რომ „ინდუსტრიულ საზოგადოებაში“ ჰქრება „ადამიანთა კერძო ცხოვრებისადმი პატივისცემა“. კერძო ცხოვრება სულ უფრო ღრმად და „ტოტალურად“ მოიცვა სტატისტიკამ და გადაიქცა ადამიანისტირიების საგნად. ეს ტენდენცია ფაშიზმის საფრთხეს შეიცავს.

მაგრამ, „ადამიანის რენესანსული ტიპის“ თაყვანისმცემელთაგან განსხვავებით, გვარდინი არ ფიქრობს, რომ ამ დანაკლისმა გამოიწვია პიროვნების დეგრადაცია, მისი ღვთიური მომენტის – „სახის“ დაკარგვა. „მასის ადამიანი“ კათოლიკე მოაზროვნეს როდი წარმოუდგება ნაკლები ყურადღების ღირსად, ვიდრე „რენესანსული ინდივიდი“ იყო, რომელიც მართლაც უფრო შთამბეჭდავი ჩანს. გვარდინის ღრმად სწამს, რომ ეს უპირატესობა **ესთეტიური** ხასიათისაა და არა **ეთიკური**.

„რენესანსული ინდივიდუალიზმით“ აღტაცებაა, მისი ქებათა ქება **ესთეტიზმია**. მაგრამ ეს თვალსაზრისი შეზღუდულია – არ ითვალისწინებს იმ ათასობითა და მილიონობით ადამიანს, ვის ხარჯზეც განახორციელეს საკუთარი თავი ცალკეულმა „ტიტანურმა პიროვნებებმა“. გვარდინი რელიგიური მოაზროვნეა და არ შეუძლია არ დაუპირისპიროს ამ ესთეტიზმს **ეთიკური** თვალსაზრისი. ამ თვალსაზრისის თანახმად, არ უნდა დაგვაგინყდეს ის „მრავალნი, ერთობ მრავალნი“. განა სამართალია ის, რომ ამ ადამიანებს არ მიეცათ საკუთარი ცხოვრების რეალიზების, საკუთარ თავში ღვთიური საწყისის აღმოჩენისა და დამკვიდრების საშუალება?

მართლაც, ვისაც ზნეობრივი გრძნობა შემორჩენია, შეუძლებელია არ მოესმას ხმა „დამცირებულთა და შეურაცხყოფილთა“. მას, ვისაც მოესმა ეს ხმა, არ გაუჭირდება ახალი დროის დასასრულს შექმნილი სიტუაციის დანაკარგი და მონაპოვარი შეადაროს ერთმანეთს და ნახოს, თუ რომელი გადასწონის.

ასეც მოიქცა გვარდინი „ალორძინების ადამიანიდან“ „მასის ადამიანზე“ გადასვლის შეფასებისას. უკანასკნელი არ მოსჩვენებია მას რალაც საშინელებად, როცა შეადარა იგი არა მხოლოდ მსუყე ფერებად აყვავებულ „პრომეთეებს“, ან ახალი დროის რომანტიზებულ „გმირებს“, არამედ აგრეთვე იმ „დამცირებულებსა და შეურაცხყოფილებს“, ვის ხარჯზედაც ხდებოდა „ადამიანის რენესანსული ტიპის“ „ყოველმხრივი თვითრეალიზება“ და ზეობა.

ჩვენს დროში ასეთი მიდგომა კიდევ უფრო გამართლებული ჩანს, ვიდრე გვარდინის დროს, და უფრო მწვავედაც აღიზიანებს წარმოსახვას. „ერთობ მრავალნი“ უკვე ათასებს, ან მილიონებს კი არ შეადგენენ, არამედ მილიარდებს. აი ამ კოლოსალური ციფრების გათვალისწინება მოუწევს ჩვენი დროის ესთეტს, როცა გადაწყვეტს თავისი „რენესანსული ინდივიდუალობის“ განვითარებას, ან მის ქებათა ქებას. ნათელი ხდება, რომ სჯობს დაჭკნეს ის „არარეალიზებულო“ უნიკალური უნარები და „შემოქმედებითი პოტენციები“ ერთი ადამიანისა, მაგრამ გადარჩეს ათეულობითა და ასეულობით მილიონი ადამიანი. აკი მათი უფლება იცოცხლონ გაცილებით უეჭველია, ვიდრე ესთეტის უფლება უსაზღვროდ განავითაროს თავისი ინდივიდუალობა.

გვარდინის ეს დასკვნა შეიცავს მონოდებას თვითშეზღუდვისკენ და „ახალი დისციპლინისკენ“, რაც უპირისპირდება ალორძინების ხანის მოთხოვნას უსაზღვროდ განავითაროს საკუთარი თავი; მოთხოვნას, რომელიც ისმოდა ახალი დროის ზედ დასასრულამდე. კათოლიკე ფილოსოფოსი აღმართავს იდეას: „ძალაუფლება ძალაუფლებაზე!“. ეს იდეა მან დაუპი-

რისპირა „ძალაუფლების ნების“ მაკიაველურ-ნიცშეანურ იდეას.

ახლა სიმძიმის ცენტრი გადადის ახალ კითხვაზე: რამდენადაა შესაძლებელი პიროვნების გადარჩენა მასის წიაღში? გვარდინი ფიქრობს, რომ მეოცე საუკუნის შუახანებში ადამიანის წინაშე ორი გზა გამოიკვეთა: ადამიანი ან საერთოდ დაკარგავს თავის პიროვნულობას, უნაშთოდ გაქრება მის მიერ შესრულებულ მანქანურ ფუნქციებში, ან მოახერხებს „დისტანცირებას“ მათგან და გამაგრდება საკუთარ თავში, თუნდაც გარეგანი სიკეთეების და ამბიციების დათმობის ფასად. ცხადია, ამგვარი თვითშეზღუდვით საკუთარი პიროვნული „ბირთვის“ გადამრჩენი ადამიანი ნაკლებად ჰგავს რენესანსისეულ „ყოველმხრივ განვითარებულ“ ადამიანს.

გვარდინი მზადაა საერთოდ თქვას უარი პიროვნების ცნებაზე, რომელიც მას რენესანსსა და ახალ დროსთან, მაშასადამე, ექსტენსიური „თვითგანვითარების“ იდეასთანაც, სამუდამოდ დაკავშირებულ მოვლენად წარმოუდგება. ჩვენი დროისათვის უფრო შესაფერის ცნებად მას „სახე“ მიაჩნია. მასში უნდა ვიგულისხმოთ პიროვნების მეტაფიზიკური „ბირთვი“, რომელიც რჩება პიროვნების რღვევის შემდეგაც.

„სახე“ ინდივიდის, მისი სიმძიმის ცენტრის თავმოყრაა საკუთარ თავში, კერძოდ, ყოფნა არა სამყაროს, არამედ ღვთის მიმართ. „სამყაროს მიმართ ყოფნამ“, რაც პანთეისტურმა რენესანსმა დაამკვიდრა, ვერ გაამართლა. ამ გზაზე ადამიანმა ღმერთი დაკარგა და მოიპოვა საკუთარი ინდივიდუალობა. ახლა უარი უნდა ეთქვას პიროვნებას და თავი უნდა მოვუყაროთ მის მიერ გაფანტულ „ღვთიურ ბირთვს“, „სახეს“.

პიროვნება სოციოლოგიის საგანია. ის „როლების ერთობლიობაა“. ეს როლები ხშირად სრულიად გამორიცხავენ ერთმანეთს და ინდივიდი დგება მკაცრი აუცილებლობის წინაშე: ერთი როლის „ოპტიმალური ფუნქციონირება“ ითხოვს სხვა როლების „ჩავარდნას“. უკიდურეს შემთხვევაში იმ როლები-

სა, რომლებიც სხვებზე მეტად ენინააღმდეგება მოცემულ როლს. ამიტომ მას უწევს საკუთარ თავთან ნინააღმდეგობა და გახლეჩა რამდენიმე „მე“-დ.

ერთი როლის გამო მეორის დავინწყება ნიშნავს საკუთარ თავთან იგივეობის გრძნობის დაკარგვას, საკუთარი „სახის“ დაკარგვას. საკუთარი „სახე“ მხოლოდ მაშინ არსებობს, როცა „სულიერი განცდების“ განუწყვეტელი ნაკადი მიმართულია რაღაც მყარისადმი, უცვლელისადმი, აბსოლუტურისადმი. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი ახერხებს გამოიმუშავოს ჩვევა ამ დანაკარგის განცდისა თავისუფლებად, კერძოდ, თავისუფლებად ახალ-ახალი „თვითრეალიზაციისთვის“ ახალ-ახალ როლებში. იკარგება საკუთარი თავი როგორც რაღაც ერთი და მთლიანი. ადამიანს გაეფანტა თავისი „თვითობა“ ერთმანეთის სანინააღმდეგო როლების გროვაში. უკეთეს შემთხვევაში შენარჩუნებულია ფორმალური ერთიანობა საკუთარ თავთან, ფორმალური „მე“, მაგრამ არა შინაარსეული „მე“, ვისაც ძალუძს პასუხისმგებლობის აღება საკუთარი ქცევისთვის.

„სახეს“ გვარდინი, უმეტესწილად, უარყოფითი წესით ახასიათებს, ესე იგი, გვეუბნება იმას, თუ რა არ არის „სახე“ – ის არ არის „რენესანსული ინდივიდი“, რომლის მოქმედება გარეთკენაა მიმართული. ხოლო როცა ამ მთავარი ცნების დადებითი დახასიათებაა საჭირო, გვარდინი ამჯობინებს მეტაფორებს. მათ შორის განსაკუთრებით ხშირად ფიგურირებს „ღვთის მიერ გამოძახება“. ყველა ადამიანი, რეალიზებულიც და არარეალიზებულიც, „გამოძახებულია“ ღვთის მიერ, ანუ რაღაც მიმართებაშია ღმერთთან. „სახე“ როდია არისტოკრატთა პრივილეგია, ბედის საჩუქარი. ეს არაა მოწოდება უსაზღვრო თვითრეალიზაციისკენ. ეს ადამიანის ერთგულებაა თავისი ძირეული მოვალეობისადმი – ატაროს საწყისი; უფრო მაღალი, ვიდრე თვითონაა თავისი ორიგინალობითა და უნიკალობით.

აქედან გასაგებია გვარდინის სტოიკური სიმშვიდე რენესანსული კულტურის დაცემის ხანაში. ეპოქის კრიტიკა არის-

ტოკრატული ინდივიდუალობის რღვევის გამო გვარდინის მი-
აჩნია ესთეტიზმად, მეორეხარისხოვანის გამო ნუხილად,
მთავარის დავინყებად. ჩვენს დროის მთავარი ამოცანა ადა-
მიანის „სახის“ შენარჩუნებაა. ჩვენი კულტურის მთავარი
იდეა ესაა. კულტურად ამიერიდან ის უნდა ჩაითვალოს, რაც
თითოეულ ადამიანს დაეხმარება საკუთარი „სახის“ შენარჩუ-
ნებაში. თითოეულს და არა ცალკეულ რჩეულებს, რადგან
„გამოძახებულის“ ყველა და არა მხოლოდ გენიოსი. ყველასა
აქვს ეს „პირადი შანსი“ როგორც რალაც უპირობო, რასაც უნ-
და შემოვავლოთ ყველაფერი დანარჩენი. კულტურა იმისთვის
საა მოწოდებული, რომ ეს შანსი არ დაიკარგოს.

თითოეული „სახე“ გვარდინის **განუმეორებლად** მიაჩნია.
მაგრამ ეს რენესანსისეული განუმეორებლობა როდია, ნმინ-
და ბუნებრივ მრავალფეროვნებას რომ იტყვდა ეგზომ ჭარ-
ბად. „სახის“ განუმეორებლობა სხვაა – ეს არის ადამიანის შე-
უცვლელობა საპასუხისმგებლო გადწყვეტილების მიღების
ჟამს, ღრმა სერიოზულობით აღსავსე ცნობიერება იმისა, რომ
შენს ზნეობრივ საქმეს ვერავინ აღასრულებს თვითონ შენს
გარდა. შენი ზნეობრივი ქცევა მხოლოდ შენი საქმეა. მას
სხვას ვერავის დაავალებ, ვერც ვინმეს შეიზიარებ მასში.

ასეთი შეუცვლელობის, ჩაუნაცვლებლობის დამლა ხდის
ყველა ადამიანს სრულიად განსხვავებულს სხვებისგან. ეს
თავისებურება გაცილებით ღრმა და რადიკალურია, ვიდრე ის
უნიკალობა, რომელსაც „რენესანსული პიროვნება“ ამკვიდ-
რებდა და ატარებდა. მაშ გვაქვს თუ არა საფუძველი ასერი-
გად დაგვაფრთხოს მასების ზრდამ? გვარდინის პასუხი
მკვეთრად უარყოფითია – გარეგნული ბრწყინვალეების შემცი-
რება ხელს არ უშლის შინაგან გაბრწყინებას.

როცა კულტურა გარეთკენაა ორიენტირებული, შედეგად
მივიღებთ ერთ გამარჯვებულს და ათას ხელმოცარულს. მათი
გაჩენა არ იყო საჭირო, მაგრამ რაკი გაჩნდნენ, იმ ერთისათ-
ვის კვარცხლბეკის როლი უნდა შეასრულონ. მაგრამ როცა
კულტურა შიგნითაა ორიენტირებული, მაშინ ყველას თანაბა-
რი შანსი აქვს გამარჯვებისა, თვითრეალიზაციისა. თუ ყველა

„სახე“ განუმეორებელია და ეს განუმეორებლობა ყველა პირობებში შეიძლება განხორციელდეს, მაშინ კარგია ადამიანთა მასობრივი სიმრავლე. „ისა სჯობს, რომ ადამიანები რაც შეიძლება ბევრი იყვნენ“ (იქვე, გვ. 70).

მაშასადამე, „მასების საზოგადოება“, ესე იგი, საზოგადოება, სადაც ერთმანეთის გვერდით მილიონობით ადამიანი ცხოვრობს, კათოლიკურ მოაზროვნეს ეჩვენება არა მხოლოდ გარდუვალობად, არამედ აგრეთვე ზნეობრივად გამართლებულ მდგომარეობად.

PIQRIA DIDEBASHVILI

RIHARDO GUARDINI ON PERSPECTIVE OF „MASS MAN“

ABSTRACT

The epoch of scientific-technical revolution formed the terms for technological equipment of man and improvement of social wellbeing. On the other part, the so-called global problems appeared in the material life and strong symptoms of decomposition of personality – in the spiritual life.

From this viewpoint, the book of German Catholic philosopher and theologian Rihardo Guardini (1885-1968) „End of the New Time. Attempt of Orientation“ is of great interest. The book was published in 1950. The author opposed bestseller of Jose Ortega-Gaseti „Revolt of Masses“. The German philosopher does not support identification of „modern masses“ with „formless multitude“, a crowd of people.

„Formless multitude of individuals“ of the new time is a result of human emancipation. And „mass“, appearance of which announced end of the new time, is the result of quite different processes – it is connected with the large machinery production. „A man of mass“ is not charmed with individuality and subjectivity. It was not usual for this new social type to stress his uniqueness. He likes „rational planning and regulation of his life“ in compliance with demands

coming from the machinery production. „Man of mass“ is also less attracted by „basing his life on the private initiative“.

It is impossible not to notice that sadness, which accompanied Guardini's discussion when he characterizes „man of mass“. But, unlike admirers of „man of the Renaissance type“, Guardini thinks that this deficit caused degradation of a personality, loss of his „appearance“ – his divine moment.

Guardini's ethical views are based on comparison of loss of the situation formed in the end of the new time and achievement, as which will outweigh. He is deeply sure these „unrealized“ unique skills and „creative potentials“ of one man had better fade, but tens and thousands of million men would survive.

The present conclusion of Guardini involves call for self-restriction and „new discipline“, which contradicts the demand of the Renaissance era for infinite development. Catholic philosopher puts forward the idea „Power for Power!“ With his idea he opposed Machiavelli-Nietzsche idea of „Will of Power“.

Guardini is ready to generally say „no“ to the concept of man. He considers „appearance“ to be the concept more relevant for our time. We should imply in it the human metaphysical „nucleus“, which is left after decomposition of the personality as well. „Appearance“ of the individual is accumulation of the center of his heaviness in his own self, namely, being towards not the universe, but towards God.

Personality is a subject of sociology. It is „unity of roles“. „Optimal functioning“ of one role demands „fall“ of other roles. To forget one role due to another means loss of the feeling of identification with one's own self, loss of one's own „appearance“. Man manages to work out the habit to experience the loss as freedom, namely, the freedom for more new and new „self-realization“ in more new and new roles. Man scattered his „selfness“ in the heap of opposing to one another roles. In better case formal unity with his own self, formal „I“ is preserved, but not content „I“, which is able to shoulder responsibility for his own behavior.

Main task of our time is to preserve human „appearance“. If all the „appearances“ are unique and this uniqueness in all conditions can

be realized, then mass multitude of men is good. „It is better men be as many as possible“ (Ibid, p 70).

Consequently, „community of masses“ seems to the Catholic thinker not only as inevitability, but also as morally justified condition.

ლიტერატურა

Guardini R. Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung. Wurzburg, 1950 (Neunte unveränderte Auflage, 1965).

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის განყოფილებამ.

ՅՄՈՅՆ

ETHICS



მიხეილ ხალვაში (ბათუმი)

მიხეილ ხალვაში – ფილოსოფიის დოქტორი, ეთიკის ფილოსოფიური პრობლემების მკვლევარი; გამოქვეყნებული აქვს ეთიკის პრობლემებზე სამეცნიერო სტატიები და ვრცელი მონოგრაფია „ბედნიერება მეცნიერული თვალსაზრისით“ (თბ., 2013).

ბედნიერების ღირებულება-აქტუალობისა და კანონზომიერების ურთიერთმიმართების შესახებ

თითქმის „მეცნიერული პარადიგმის“ სახით მიღებული ტრადიციული თვალსაზრისის მიხედვით, მიჩნეულია, რომ ბედნიერება არაკანონზომიერი მოვლენაა (5,214). თუმცა ამ დებულების არაადეკვატურობაზე მრავალი ფაქტი მიუთითებს (6,365). მეტიც, უკვე გაირკვა მისი არარეალობა, რადგან დადგინდა ბედნიერების ცნება და კანონზომიერება (8,162-365). შესაბამისად, ჩვენ მიგვაჩნია: თუ ბედნიერება საერთოდ კანონზომიერი მოვლენაა, მაშინ ასეთივე შინაარსს უნდა განსახიერებდეს მისი ღირებულება და აქტუალობასთან ურთიერთმიმართებაც. ამ რეალობის ნათელსაყოფად ჯერ უნდა გავარკვიოთ ბედნიერების ღირებულება ზოგადად და შემდეგ გავაანალიზებთ მის აქტუალობასთან ურთიერთმიმართებას.

ბედნიერების ღირებულების კვლევისას, პირველ ყოვლისა, აუცილებელია, ხაზი გაესვას იმ ფაქტს, რომ მისკენ მისწრაფვის ყველა. უფრო ზუსტად, ბედნიერება საყოველთაო მისწრაფების ობიექტია იმიტომ, რომ მას სასიცოცხლო მნიშვნელობა გააჩნია და უზრუნველყოფს არა მხოლოდ ჩვეულებრივ არსებობას, არამედ ყველაზე სრულყოფილ სიცოცხლეს. მის გარეშე ადამიანური არსებობა კარგავს აზრს. მართალია, ეს იყო ფილოსოფიასა და საერთოდ მეცნიერებაში პოსტულატის სახით, ანუ მტკიცების გარეშე მიღებული დებულება,

მაგრამ თანამედროვე ეპოქაში მისი რეალობა მაინც გამოიკვლიეს უფრო ღრმად ექსპერიმენტის დონეზე (8,134). კერძოდ, ჯერ კიდევ რამდენიმე ათეული წლის წინ ფსიქოლოგებს აღნიშნულ პოსტულატში, ისევე როგორც ცენტრალური ნერვული და ენდოკრინული სისტემის ემოციებში მონაწილეობაში ეჭვი არ ეპარებოდათ, მაგრამ სადავოდ თვლიდნენ იმას, თუ ტვინის რომელი ნაწილიდან იმართებოდა ეს განცდები (4,159). დღესდღეობით ეს საკითხიც კამათის ობიექტი აღარაა იმიტომ რომ ექსპერიმენტის საფუძველზე დადგენილია ის პუნქტი ცენტრალურ ნერვულ და ენდოკრინულ სისტემაში, რომელიც რეაგირებს ბედნიერებასა თუ საერთოდ ემოციაზე და მართავს მას. ამასთანავე, გარკვეულია ნეიროქიმიაც – სახელდობრ ის ნივთიერებანი, რომლებიც გამოიყოფა ორგანიზმში სხვადასხვა ემოციის დროს და უზრუნველყოფს სიცოცხლეს ან ანადგურებს მას. მაგ. ცნობილია, რომ ემოციაზე რეაგირება, მისი და საერთოდ ორგანიზმის მართვა ცენტრალურ ნერვულ სისტემაში ხდება თავის ტვინის ლიმბური სტრუქტურის საფუძველზე. მასში შედის: ტვინის სარტყელის ხვეული, ჰიპოკამპი, თალამუსი, ჰიპოთალამუსი, ენტორიალური ქერქი, ამიგდალა, ძგიდე (15,612-613). ხოლო საერთოდ ემოციის ბიოქიმიურ ანალიზატორად ითვლება ტვინის სარტყელის ხვეული ჰიპოთალამუსთან უკუკავშირით. იმ ნაწილს, რომლიდანაც იმართება პოზიტიური ემოციები, ხატოვნად „სამოთხის ზონასაც“ კი უწოდებენ და იმ ნაწილს, რომელიც მართავს ნეგატიურ განცდებს – „ჯოჯოხეთის ზონას.“ სამედიცინო ინტერესებიდან გამომდინარე, შექმნილია არა მხოლოდ მრავალი ისეთი პრეპარატი, რომელსაც გარკვეულ დონეზე გამოყავს ადამიანი ნეგატიური განწყობიდან, არამედ ელექტროენერგიით დამუხტული „ბედნიერების მიკრო აპარატებიც“ კი. ნახსენებ ცენტრებთან კავშირში მათი ორგანიზმში განთავსების და სურვილისამებრ ჩართვის შემთხვევაში, ისინი იწვევენ „პოზიტიურ ემოციებს.“ შესაბამისად, განსაზღვრულია, როგორც ითქვა, ცენტრალური ნერვული და ენდოკრინული სისტემის შეთანხმებული ფუნქციონირების შედეგად ორგანიზმში გამოყოფილ იმ ნივთიერებათა სახეობა,

რომელიც თან ახლავს სხვადასხვა ემოციას (12,330). სწორედ ეს არის ემოციების შედეგად გამოწვეული ნეიროქიმიური ცვლილებები, ანუ ის კონკრეტული საკითხი, რომელიც უკავშირდება ბედნიერების ვიტალურ ფუნქციას და მის მიერ ქცევის მართვას. კერძოდ, ბედნიერების და საერთოდ სხვადასხვა პოზიტიური ემოციის პროცესში აქტივობის უნარი – სიცოცხლისუნარიანობა მაღლდება ცენტრალური ნერვული სისტემის მიერ ორგანიზმში გამოყოფილი პოზიტიური – სასიცოცხლო ნივთიერებების საფუძველზე. მაგ. გამოიყოფა დოფამინი, სერატონინი, ნორადრენალინი და ჰორმონები: ტესტოსტერონი, ოქსიტოზინი და ფენილეთილამინი. უშუალოდ ბედნიერების განცდის დროს კი გამოიყოფა ენდორფინი, ანუ „ბიოლოგიური მორფინი“ ისე, რომ ბედნიერების ხანგრძლივობა ემთხვევა ამ ნივთიერებათა ორგანიზმში არსებობის ხანგრძლივობას. როცა ის ბოლომდე ასიმილირდება მის მიერ, მაშინ ემოციაც ქრება (18;12,332). ნეგატიური ემოციისას კი არა მხოლოდ მცირდება პოზიტიური ნივთიერებები და იფიტება ორგანიზმი, არამედ ცენტრალური ნერვული და ენდოკრინული სისტემის საფუძველზე გამოიყოფა ნეგატიური ნივთიერებანი და ის იწამლება, ქვეითდება აქტივობის უნარი და იწყება მისი პარალიზება უარყოფითი ემოციის სიძლიერის შესაბამისად. უფრო ზუსტად, – ამ დროს გამოყოფილ მომწამლავ ნივთიერებათა რაოდენობისა თუ ხარისხის შესაბამისად. ასეთი პროცესების შედეგად ადამიანი შეიძლება დაავადდეს. ძლიერი ემოციის საფუძველზე კი შეიძლება ისე მოინამლოს და გამოიფიტოს, რომ დაავადების გარეშე უეცარი სიკვდილით დაასრულოს უბედურების განცდა.

მაშასადამე, ემპირიული და ექსპერიმენტული მონაცემების საფუძველზე დადგენილია, რომ ბედნიერება და ყველა სხვა პოზიტიური ემოცია არსებობის უმაღლეს ფორმებს უზრუნველყოფს ცენტრალური ნერვული და ენდოკრინული სისტემის საფუძველზე ორგანიზმში გამოყოფილი სიცოცხლისთვის ტონუსის მიმცემი ნივთიერებებით, ხატოვნად რომ ვთქვათ – „უკვდავების ნექტარით;“ ხოლო უბედურება და სხვა ნეგატიური ემოცია ანადგურებს სიცოცხლეს და მის პა-

რალიზებასა თუ სიკვდილს იწვევს ნახსენები პოზიტიური ნივთიერებების გა-მოფიტვის და ამ სისტემის მიერ ორგანიზმში გამოყოფილი მომნამლავი ნივთიერებებით. შესაბამისად, ფსიქოლოგიაში ნეგატიური განცდებისგან თავის დაღწევის და პოზიტიური ემოციის აღდგენის მრავალი მეთოდია შემუშავებული (10,282). მათი არსი დადებითი განწყობის უზრუნველყოფელ ობიექტებზე (საყვავ-რელი ადამიანი, მუსიკა, კინოფილმი, ხუმრობა და ა.შ.) ყურადღების კონცენტრირებაა. მისგან განსხვავებით ფიზიოლოგია და მედიცინა მსგავს შედეგებს აღწევს „პოზიტიური განწყობის“ უზრუნველყოფელ ნივთიერებათა წამლის სახით ორგანიზმში ხელოვნური შეყვანით, ანუ მისი ქიმიური შემადგენლობის შეცვლით, ან ორგანიზმში განთავსებული „ბედნიერების აპარატის“ ენერგეტიკული ზე-მოქმედებით და ა.შ. მკურნალობის ასეთ არაბუნებრივ ფორმებს, რა თქმა უნდა, ახლავს ნეგატიური შედეგებიც. ამიტომ მათი გამოყენება გამართლებულად შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ბუნრივი შესაძლებლობები ამონურულია.

სწორედ ზემოთ აღნიშნული კანონზომიერება პოსტულატურად ჰქონდა მხედველობაში ბარუხ სპინოზას, როცა გეომეტრიული მეთოდით ცდილობდა ღვთის არსებობის დასაბუთებას (13,5) და ამტკიცებდა, რომ ბედნიერება უზრუნველყოფს არსებობას; ამ „განცდით მოპოვებული სიცოცხლე“ კი ისევე აუცილებელია ადამიანისთვის, როგორც მზე სასიცოცხლო არსებობისთვის. ე.ი. ბედნიერება საყოველთაო მისწრაფების – ღირებულების მქონე მოვლენაა იმიტომ, რომ მას გააჩნია სასიცოცხლო – ვიტალური ღირებულება.

აღნიშნული რეალობიდან გამომდინარე, თუ გარკვეულწილად არტურ შოპენჰაუერის ცნობილ დებულებას დავემყარებით, რომელშიც ის ადამიანურ ყოფას არსებითად ტანჯვასა და მოწყენილობას შორის მერყეობად ახასიათებს (16,548), ამასთანავე, მოწყენილობის ნაცვლად ბედნიერებას ჩავსვამთ მის გამონათქვამში, შეიძლება, ითქვას: ბედნიერება არა მარტო უძირითადესი მისწრაფების ობიექტია ადამიანისთვის, არამედ მთელ თავის არსებობას ის ბედნიერების, ან მი-

სი საპირისპირო განცდის – უბედურების პროცესში ატარებს. უფრო კონკრეტულად, ადამიანური ყოფიერება არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა ბედნიერების და უბედურების განცდა, ან მათ შუალედურ ნეიტრალურ ემოციურ მდგომარეობაში ყოფნა. შესაბამისად, ხატოვნად რომ ვთქვათ შოპენჰაუერისგან განსხვავებით, შეიძლება, დავუშვათ: არსებობა სხვა არაფერია თუ არა ქარისაგან დარხეული ლერწმის მსგავსად ადამიანის ბედნიერებას და უბედურებას შორის ქანაობა. ყოველი ადამიანი, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, ინსტიქტურად თუ გააზრებულად, ინდივიდუალური არსებობის უზრუნველყოფიდან გამომდინარე, მიისწრაფვის ბედნიერებისკენ. მიისწრაფვის იმიტომ, რომ თავი დააღწიოს უბედურებას და ეს სავსებით კანონზომიერია, რადგან თუ მას სხვადასხვა მიზეზის გამო „ჩაუქრა“ ბედნიერებისკენ დაუოკებელი სწრაფვის სურვილი, ანუ როგორც ბოლოს ნახსენები ფილსოფოსი აღნიშნავს, ადამიანურ ნებას აღარ აღმოაჩნდა მისწრაფების ობიექტი და უმიზნოდ დარჩა, მაშინ მას ეუფლება საშინელი მონყენილობის და უბედურების განცდა (16,548). უბედურება კი ჯერ კიდევ პლატონი გვეუბნებოდა თანამედროვე ეპოქაში ექსპერიმენტის დონეზე დადგენილი რეალობის შესაბამისად, რომ არის სიკეთის და ბედნიერების მოსისხლე მტერი (3,333), ანუ ადამიანური სიცოცხლის გამანადგურებელი მოვლენა.

შოპენჰაუერის თითქმის საყოველთაოდ აღიარებული დებულება სიცოცხლის არსებითად ტანჯვის პროცესად მიჩნევის შესახებ, როგორც ვხედავთ, ჩვენ სახეცვლილ ფორმაში გავიაზრეთ, რაც სავსებით არაა შემთხვევითი: ის განვიხილეთ არა ცალმხრივად, არამედ მთლიანობაში. კერძოდ, ისე, რომ სიცოცხლის უარმყოფელი უბედურება და მისი უზრუნველყოფელი ბედნიერება ქმნის ერთ მლიანობას – ადამიანურ არსებობას. სახელდობრ, უკვე დადგენილი დებულებებიდან გამომდინარე, ადამიანური ყოფიერება არსებითად შეიძლება იყოს მხოლოდ ბედნიერებას და უბედურებას შორის მერყეობა და არა ტანჯვასა და მონყენილობას შორის ქანაობა, როგორც ამას შოპენჰაუერი აღნიშნავს. ეს შეუძლებელია იმიტომ, რომ ადამიანის მხოლოდ ტანჯვასა და მონყენილობას

შორის ყოფნა საბოლოოდ სხვა არაფერი იქნებოდა თუ არა ისევე უბედურების ერთ-ერთ სახეში – ტანჯვარში არსებობა. უბედურება კი აღინიშნა, რომ არის სიცოცხლის უარყოფის პროცესი. ე.ი. შეუძლებელია სიცოცხლე არსებითად იყოს ტანჯვის, როგორც უბედურების განცდა და თავად სიცოცხლის უარყოფის პროცესი, რადგან ის ასეთ შემთხვევაში საერთოდ აღარ იარსებებდა არც კონკრეტული და არც საყოველთაო ფორმით – ის ტანჯვის სახით იქნებოდა მხოლოდ მისი უარყოფა და მხოლოდ უარყოფის შემთხვევაში უზრუნველყოფის, ანუ ბედნიერების გარეშე, ის ბოლოსდაბოლოს საერთოდ უარიყოფოდა (8,360-361).

როგორც ვხედავთ, აუცილებელია, ადამიანმა არსებობა ჩათვალოს არა ტანჯვად და უბედურებად, არამედ ბედნიერებად. თვით ექსტრემალურ პირობებშიც კი ის უნდა მიისწრაფოდეს არა უბედურების გახანგრძლივება-გალრმავებისკენ, არამედ უარყოფითი ემოციების პოზიტიურით განონასწორებისკენ, ანუ ბედნიერებისკენ; წინააღმდეგ შემთხვევაში დაიღუპება. ამ კანონზომიერი აუცილებლობის სიმბოლურ ფორმაში გამოსახატავად, ჟან პოლ სარტრის მსგავსად, შეიძლება, ითქვას ისიც, რომ ადამიანი „დანყევლილია“ არა მართო თავისუფლებით, არამედ მას „მისჯილი“ აქვს აგრეთვე სიცოცხლესა თუ ბედნიერებაზე განუწყვეტელი ფიქრი და მათკენ მისწრაფება, თუ სურს არსებობა და ამ „დანყევლილი თავისუფალი არჩევანის“ აღასრულება – სამყაროს შემეცნება და ამალეება-განვითარება.

ამრიგად, ბედნიერების ვიტალური ღირებულების გამო ადამიანი იძულებულია სიცოცხლის შესანარუნებლად აუცილებლად და განუწყვეტილად მიისწრაფოდეს მისკენ. აქედან გამომდინარე, შეიძლება, დავასკვნათ, რომ ის ხასიათდება არა მხოლოდ ვიტალური და საყოველთაო, არამედ აუცილებელი და მარადიული ღირებულებით. ბედნიერების საპირისპირო ნტგატიურ ღირებულებას კი ქმნის უბედურება. დადგენილი კანონზომიერებიდან, ანუ არსებობის პროცესში ბედნიერების საშუალებით სიცოცხლეზე ზრუნვის გარდაუვალი აუცილებლობიდან, შეიძლება, დავუშვათ ერთადერთი გამონაკლისი. ეს

არის შემთხვევა, როცა გარკვეული მიზეზის გამო, იქნება ის ეთიკური, ესთეტიკური, რელიგიური, ზნეობრივი თუ სხვა, ადამიანი აღარ ზრუნავს საერთოდ ბედნიერებაზე, როგორც სიცოცხლეზე და მიიღწვის სიკვდილისკენ, ანუ საკუთარი სიცოცხლე-ბედნიერების უარყოფისკენ. მართალია, ასეთი გამო-ნაკლისიც არსებობს, მაგრამ თვით ასეთი უარყოფაც, ანუ თვითმკვლევლობა, როგორც ცნობილია, არსებითად ხდება ისევ ბედნიერების და სიცოცხლისკენ მიმართულ სურვილთა დაუკ-მაყოფილებლობისას, როცა მის შედეგად გამონვეული უკიდურესი აფექტური მდგომარობის დროს ადამიანი თავს იკლავს. ან მსგავსი რამ ხდება იმ შემთხვევაში, როცა რელიგიური, მის-ტიკური, ზნეობრივი და სხვა მსგავსი ინტერესების გამო პი-როვნება უარს ამბობს მატერიალურ ფორმაში არსებობაზე და მიისწრაფვის „უფრო ამაღლებული სიცოცხლის და ბედნიე-რების“ წვდომისკენ. მისტიკური ფორმაა მაგ. ისეთი, როგორ-საც ითვალისწინებს პლატონური, ან ნეოპლატონური ფილო-სოფიური მოძღვრება. ის უარყოფს მინიერ – მატერიალურ არ-სებობა-ბედნიერებას და მიისწრაფვის ჭეშმარიტი იდეალური არსებობის თუ მისი შესაბამისი ბედნიერების მიღწევისკენ. ზნეობრივი თვითუარყოფის მაგალითად კი შეიძლება დავასა-ხელოთ არა ერთი ცნობილი ფაქტი ისტორიიდან, როცა მტრის ხელში ჩავარდნილმა ტყვეებმა თავიანთი სიცოცხლის და ბედ-ნიერების განირვით იხსნეს სამშობლო. თუმცა თვით ასეთი სრული უარყოფის, ანუ საკუთარი ბედნიერება-სიცოცხლის იგნორირების დროსაც, ბედნიერებას მაინც ვერ ავუვლით გვერდს, რადგან ამ შემთხვევაშიც და თვით იმანუილ კანტის იმპერატიული ზნეობის შესაბამის პირობებშიც კი, არა საკუ-თარი – სუბიექტური, არამედ სხვისი – ობიექტური ბედნიერე-ბა ხდება თვითუარყოფის მიზანი (8,31).

აღნიშნულ რელიგიურ და სხვა თვითუარყოფასაც, რა თქმა უნდა, იმ შედეგამდე მივყავართ, რის შესახებაც ზემოთ ვიმსჯელებთ. ამიტომ სხვა მაგალითების გაანალიზების გარე-შეც, შეიძლება, გაკეთდეს დასკვნა: ბედნიერების, როგორც ჭეშმარიტი პოზიტიური ღირებულების უარყოფას საერთოდ აბსურდამდე – თვითმკვლევობამდე, ან მისტიკურ, ზნეობრივ

თუ სხვა სახის თვითუარყოფამდე და საბოლოოდ ისევ ბედნიერებამდე, როგორც უარსებითეს ყოფიერებისეულ პრინციპამდე, მივყავართ. ასეთი შედეგი კანონზომიერია არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ბედნიერება ხასიათდება უკვე განხილული ღირებულებითი შინაარსით, არამედ – იმიტომაც, რომ მას ახასიათებს სხა ღირებულებებიც. მაგ. ანტიკური ეპოქიდან ახალ დრომდე, კერძოდ, კანტამდე, არისტოტელეს დებულების შესაბამისად, ითვლებოდა, რომ ბედნიერება ისეთი სიკეთე და მიზანია, რომელსაც არავინ ირჩევს როგორც საშუალებას სხვა რაიმესთვის, პირიქით, ყველა სხვა მიზანი ემსახურება მის მიღწევას (11,63). ე.ი. ადამიანს ყველაფერი სურს ბედნიერების მოსაპოვებლად და არა პირიქით – ბედნიერება სხვა რაიმესთვის. აქვე ხაზი უნდა გაესვას იმ ფაქტს, რომ ეს დებულება ახალ ეპოქაში ერთგვარი იგნორირების მიუხედავად პირდაპირ თუ არა, არაპირდაპირ მაინც საყოველთაოდაა აღიარებული და მას განსხვავებულ ფორმაში მრავალი ფილოსოფოსი იმეორებს. მაგ. ჰეგელი, როცა გონის კერძო სწრაფვათა ზოგად ფორმად ბედნიერებას თვლის (9,270); ან პასკალი, როცა აღნიშნავს, რომ ადამიანის ნებისმიერი ქცევის აღმძვრელი, ანუ უარსებითესი მოტივი ბედნიერებაა (17,262); თუნდ ფოიერბახი, როცა მიუთითებს, რომ არსებობის ზოგადი კანონი ბედნიერებისკენ სწრაფვაა (იქვე, 262) და ა.შ. ხოლო ფსიქოლოგები აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით მითითებენ, რომ „ბედნიერება ყოველთვის რჩება ადამიანის ნებისმიერი მოღვაწეობის ფარულ მამოძრავებელ ძალად“ (18).

როგორც ვხედავთ, ბედნიერებას აქვს არა მხოლოდ ვიტალური, საყოველთაო, აუცილებელი და მარადიული ღირებულება, არამედ ის ყველა მიზნის მიზნად გვევლინება, ე.ი. მას გააჩნია უმაღლესი და თვითკმარი ღირებულებაც. ამასთანავე, ეს ღირებულებები, ობიექტური და პოზიტიური ხასიათისაა მიუხედავად იმისა, რომ უზნეო, ანუ დამახინჯებული ბედნიერების განცდაც არსებობს. ბედნიერება საერთოდ პოზიტიური მოვლენაა, რადგან უბედურების, ანუ სიცოცხლის გამანადგურებელი სხვადასხვა ნეგატიური ემოციის საპირისპიროდ ის უზრუნველყოფს პოზიტიურ რეალობას – სიცოც-

ხლეს. ბედნიერების ღირებულება კი ობიექტურია იმიტომ, რომ ამ ღირებულებათა შინაარსი ადამიანის ნებისგან არსებითად დამოუკიდებელია: შეუძლებელია ის არსებითად განისაზღვროს იმით, თუ რას ფიქრობს მასზე ადამიანი, მიუხედავად იმისა, რომ ეს განცდა მასში „იზადება და მის საფუძველზე არსებობს.“

გაანალიზებულ საკითხებთან მიმართებაში თუ გავითვალისწინებთ, რომ ობიექტურის უმაღლესი დონე საყოველთაოს და აუცილებელსაც ნიშნავს, შეიძლება, დავასკვნათ: ბედნიერება ძირითადად არის თვითკმარი, ვიტალური, უმაღლესი, მარადიული, პოზიტიური და ობიექტური, ანუ საყოველთაო და აუცილებელი ღირებულებითი შინაარსის განმასახიერებელი მოვლენა. ბედნიერებას აქვს სხვა ღირებულებებიც, მაგრამ ყველა მათგანი, რა თქმა უნდა, არ არის არსებითი. შესაბამისად, ჩვენ მათ აღარ შევვხებით. არსებითად შეიძლება ჩავთვალოთ მხოლოდ ისეთი ღირებულებები, რომელთა გარეშე მოვლენა კარგავს გარკვეულობას, მათი ცოდნა კი ამ მოვლენის ცნების და კანონზომიერების დადგენის საშუალებას იძლევა. აქედან გამომდინარე, აუცილებელია, განვიხილოთ ბედნიერების აქტუალობა და მისი ურთიერთმიმართება ღირებულებასთან. თუ ის მოგვცემს მათ ურთიერთობაში კანონზომიერების დადგენის შესაძლებლობას, ამით გაირკვევა, რომ ზემოთ განსაზღვრული ბედნიერების ღირებულებები მისი არსებითი ნიშნებია.

გამოდის, უნდა გავარკვიოთ: ავლენდა თუ არა ფილოსოფია და საერთოდ მეცნიერება შესაბამის ინტერესს ყველაზე ღირებული მოვლენისადმი – ბედნიერებისადმი. წინასწარვე შეიძლება ითქვას, რომ მათი დამოკიდებულება მისდამი ყოველთვის არ იყო ერთმნიშვნელოვანი და ბედნიერების ღირებულების შესაბამისი. მაგ. ბედნიერების განსაკუთრებული ღირებულების გამო „მთელ რიგ კლასიკურ ფილოსოფიურ სისტემებში, ანტიკური ეპოქიდან ახალ დრომდე, ეთიკური საკითხები ითვლებოდა ფილოსოფიის ძირითად პრობლემატიკად. მისი სხვა ნაწილები, როგორცაა ონტოლოგია და გნოსეოლოგია, განიხილებოდა როგორც საფუძველი ეთიკური სისტემების ასაგებად (1,9). ხოლო „უმაღლესი ეთიკური პრინცი-

პები ძირითადად ბედნიერებისადმი მისწრაფებაში გამოიხატებოდა (7,30), ანუ მთელი ეთიკა კანტამდე იყო ბედნიერების შესახებ“ მოძღვრება (იქვე,29). თუმცა ამ მოვლენისადმი დამოკიდებულება ხანგრძლივი დროის განმავლობაში უცვლელი ხასიათის მიუხედავად, ყოველთვის არ იყო ასეთი. ბედნიერებისადმი ინტერესი გარკვეულ პერიოდში არა მხოლოდ ფილოსოფიაში შენელებოდა ხოლმე და ის ეთიკის, ანუ ფილოსოფიის პრიორიტეტული ნაწილის ერთად ონტოლოგიასა და გნოსეოლოგიაზე უკან გადაინაცვლებდა, არამედ საერთოდ მეცნიერებაში და ადამიანური მოღვაწეობის სხვა სფეროში. მაგ. კანტი ეთიკის აღნიშნულ პრიორიტეტს არ უარყოფს, მაგრამ ის შეეცდება ფილოსოფიის ამ ნაწილის არა ბედნიერებაზე, არამედ მოვალეობაზე დაფუძნებას და ბედნიერების საშუალებით ეთიკურ თეორიათა აგების შეუძლებლობის დასაბუთებას (14,256-257), რის შედეგადაც ბედნიერება ზნეობაზე უკან გადაინაცვლებს. XX საუკუნეში კი, კანტისგან განსხვავებით, მაქს შელერი შეეცდება ეთიკის ღირებულებაზე დაფუძნებას და ეს ეთიკური თეორია დამკვიდრდება. შესაბამისად, პრიორიტეტი არა ბედნიერებას ან მოვალეობას მიენიჭება, არამედ – ღირებულებას (7,51).

როგორც ვხედავთ, ბედნიერების პრობლემისადმი დამოკიდებულება ყოველთვის არ ყოფილა მისი ღირებულების შესაბამისი. თუ ორი ათასზე მეტი წლის განმავლობაში მის მიმართ ფილოსოფია ავლენდა სათანადო ინტერესს და მას თვლიდა უძირითადეს საკითხად, უკანასკნელი სამასი წლის განმავლობაში სხვა მოვლენებს ანიჭებს უპირატესობას. ამ ფაქტის საფუძველზე, ხომ არ შეიძლება დავუშვათ, რომ ბედნიერებამ საერთოდ დაკარგა აქტუალობა? ან რადგან ის, ტრადიციული თვალსაზრისის მიხედვით, არაკანონზომიერ მოვლენად ითვლება, ხომ არ შეიძლება დავუშვათ, რომ ეს მოხდა შემთხვევით – შინაგანი აუცილებლობის გარეშე?

ბედნიერების აქტუალობის სრული დაკარგვა შეუძლებელია. ამაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ ახალ ეპოქაში ბედნიერების გარკვეულწილად იგნორირების მიუხედავად პირდაპირ თუ არა, არაპირდაპირ ის მაინც დარჩა სა-კითხთა-საკითხად.

სახელდობრ, ბედნიერების უკვე განხილული ყველაზე მაღალი ღირებულების გამო, კანტმა ბედნიერება მთლიანად ვერ უარყო თავისი ეთიკური თეორიიდან. ის მან იმპერატიული ზნეობის არაპირდაპირ განუყოფელ ობიექტად მაინც დატოვა ჯერარსთა სამყაროში (14,457;2,115). ამასთანავე, ბედნიერება უშუალო ან საბოლოო ამოსავალ პრინციპად, კანტის შემოქმედების მსგავსად, გარდაისახა მომდევნო ეპოქის მოაზროვნეთა (ფიხტეს, შელინგის, ჰეგელის, შოპენჰუერის თუ სხვათა) ფილოსოფიაში. შესაბამისად, ის პრაგმას, პერსონის, ეგზისტენციის თუ ძენის ცნებაში ფოკუსირებული ფორმით პრაგმატიზმის, პერსონალიზმის, ეგზისტენციალიზმის და „მეცნიერული სახით გამოვლენილი“ ძენ-ბუდიზმის თუ სხვა მიმდინარეობის პირდაპირი ან არაპირდაპირი განსჯის საგანი გახდა. მეტიც, ამ პრობლემისადმი ინტერესის სხვადასხვა პერიოდში გააქტიურების საფუძველზე, მრავალი ეთიკური მიმდინარეობა ჩამოყალიბდა სოკრატული სკოლების თუ სხვა ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში წარმოშობილ ეთიკურ მიმდინარეობათა ანალოგიურად. ამ ტენდენციას კი ისეთი მასშტაბები აღმოაჩინდა XX ს. დასაწყისიდან, რომ მას ეთიკური აზროვნების აყვავება ეწოდა (1,14). ხოლო ფილოსოფიიდან ფსიქოლოგიის გამოყოფის შემდეგ ბედნიერება მისი კვლევის ერთ-ერთ ძირითადსაგნად იქცა. შესაბამისად, მასში უშუალოდ ამ მოვლენაზე არა მხოლოდ მრავალი მონოგრაფიული ნაშრომი, არამედ ინსტიტუტებიც კი შეიქმნა. მაგ. ამათგან ერთ-ერთს მიუხეხნეში ბედნიერების ინსტიტუტი ეწოდება (18). თუმცა ბედნიერების კვლევა – აქტუალობა, აქ არ შეჩერებულა, თანამედროვე ეპოქაში ის არა მხოლოდ ფილოსოფიის და ფსიქოლოგიის, არამედ ფიზიოლოგიის, მედიცინის თუ სხვა კონკრეტული მეცნიერების კვლევის ობიექტად, უფრო ზუსტად, „საერთომეცნიერული“ შესწავლის საგნად იქცა.

როგორც ვხედავთ, პირველ კითხვაზე პასუხი გაიცა: დადგინდა, რომ ბედნიერება, ღირებულებითი შინაარსის გამო, არსებითად არ კარგავს აქტუალობას მისი გარეგანი არააქტუალობის პირობებშიც კი. სახელდობრ, – მაშინ, როცა მისდამი ინტერესი სუსტდება და სხვა ფილოსოფიური საკითხები – ონტო-

ლოგიური თუ გნოსეოლოგიური – ინაცვლებს ბედნიერებასთან შედარებით წინა პლანზე. მეორე შეკითხვა კვლავ მეორდება: ხომ არ შეიძლება დავუშვათ, რომ ეს ხდება შემთხვევით?

რა თქმა უნდა, ამის დაშვებაც შეუძლებელია სუბიექტურ და ობიექტურ მიზეზთა გამო: სუბიექტურია ბედნიერებისადმი დამოკიდებულებაში დაშვებული მეცნიერული მეთოდოლოგიისთვის მიუღებელი შეცდომები. სწორედ მათ შედეგად შეიძინა ბედნიერებამ ანტინომიური – ამოუხსნელი შინაარსი. შესაბამისად, სცადეს ბედნიერებაზე გვერდის ავლით, ანუ სხვა პრინციპების (ზნეობრივი მოვალეობის, ღირებულების) საშუალებით ეთიკის დაფუძნება და ისინი გახდნენ ბედნიერებაზე უფრო პრიორიტეტული საკითხები (8,51-63). ობიექტურ მიზეზად კი, უკვე განხილული საკითხების საფუძველზე, უნდა ჩავთვალოთ ის, რომ ფილოსოფიური და ყველა სხვა ინტერესი ბედნიერებისადმი დამოკიდებულებაში ვლინდება არსისა და მოვლენის ურთიერთმიმართების კანონზომიერების შესაბამისად. სახელდობრ, ბედნიერების ზოგადი ღირებულებითი შინაარსის განმასახიერებელი – თვითკმარი, უმადლესი, საყოველთაო, აუცილებელი, ვიტალური, მარადიული, ობიექტური და პოზიტიური – ღირებულება უნდა მივიჩნიოთ მის არსად; ხოლო ბედნიერებისადმი გამოვლენილი ფილოსოფიური თუ ყველა სხვა ინტერესი, მათი ცვალებადი ხასიათის გამო, შეიძლება ჩავთვალოთ მის გარეგან ფაქტორად, ანუ ჩვენი სუბიექტური დამოკიდებულების ფორმად მის მიმართ. სხვადასხვა ღირებულების სახით წარმოდგენილი ბედნიერების არსი, კანონზომიერად უცვლელია, რადგან ცნობილია, რომ მოვლენათა არსი, არ ექვემდებარება ცვალებადობას. ხოლო ბედნიერებისადმი გამოვლენილი სხვადასხვა ინტერესი, როგორც ბედნიერების გარეგანი ნიშანი, არის კანონზომიერადვე ცვალებადი, რადგან აქციდენცია არის ფენომენალური მოვლენა და ის, ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში იყო ცნობილი, რომ, ჩვეულებრივ, ცვალებადია.

აქვე აუცილებელია შევნიშნოთ: საერთო ფილოსოფიური ინტერესის ცვალებადობას, ანუ უნივერსალური სამყაროსეული კანონზომიერების ამ ინდივიდუალურ ფორმაში გამოვ-

ლენას, გარკვეუნილად, თავად ბედნიერების მრავალფეროვნებაც განსაზღვრავს. კერძოდ, ზოგადი – ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიური აზროვნება კონკრეტულად სხვადასხვა ფილოსოფოსის სახითაა მოცემული. ხოლო სხვადასხვა ადამიანისთვის, ისევე როგორც ფილოსოფოსისთვის, ინდივიდუალური მრავალფეროვანი ინტერესებიდან გამომდინარე, ბედნიერება სხვადასხვაგვარია. ამიტომ სხვადასხვა ფილოსოფოსი, საერთო მეცნიერული ობიექტურობის მიუხედავად, ცნობიერად თუ ქვეცნობიერად მოტივირებული სუბიექტური ინტერესებიდან გამომდინარე, სხვადასხვაგვარად წყვეტს ფილოსოფიური პრობლემატიკის პირველადობა-მეორადობას. მაგ. თუ მოაზროვნე შემეცნების ეთიკურ ფორმაში პოულობს ყველაზე სრულყოფილ ბედნიერებას, რა თქმა უნდა, ამ პრობლემატიკას მოათავსებს ყველაზე წინ ფილოსოფიურ საკითხთა შორის, მაგრამ თუ არა ეთიკურში, არამედ – ონტოლოგიურში ან გნოსეოლოგიურში, მაშინ ამათგან ერთ-ერთს მიანიჭებს პრიორიტეტს და ა.შ.

როგორც ვხედავთ, ბედნიერების შემეცნებისკენ მიმართული ფილოსოფიური ინტერესი ცვალებადია მისი აქციდენციური ბუნების გამო. ის ყოველთვის არაა მიმართული შესამეცნებელ საკითხთა შორის ყველაზე ღირებულისკენ: მასზე ის მხოლოდ გარკვეულ ეტაპზეა მიპყრობილი და ამ შემთხვევაში რეალურად ღირებულები გვევლინება ყველაზე აქტუალურად. მეორე შემთხვევაში კი ეს ინტერესი სხვა ღირებულების მქონე საკითხზე გადაინაცვლებს, ან ერთდროულად მრავალზე გაამახვილებს ყურადღებას და ა.შ. ე.ი. კანონზომიერი ყოფილა ის, რომ ფილოსოფიური აზროვნება, როგორც ბედნიერებისკენ მიმართული მისი აქციდენციური ფორმა, ყველაზე ძირითადი საკითხის სახით მხოლოდ ბედნიერების პრობლემაზე ვერ ჩერდებოდა ყოველთვის და ეთიკას გნოსეოლოგიასა და ონტოლოგიაზე წინ ვერ ათავსებდა. უფრო ზუსტად, ეთიკა თუ უშუალოდ ბედნიერების პრობლემა ყოველთვის არ ითვლებოდა ფილოსოფიის უძირითადეს საკითხად იმიტომ, რომ ფილოსოფიური ინტერესი, მისი აქციდენციური თვისების გამო, ცვალებადია მათ მიმართაც; ეს ცვალებადობა კი ვლინდე-

ბა არსის და მოვლენის ურთიერთმიმართების კანონზომიერების შესაბამისად. მეტიც, ფილოსოფიური ინტერსი შეუძლებელია სხვაგვარი, მაგ. მუდამ უცვლელი იყოს არა მხოლოდ ბედნიერების პრობლემის, არამედ საერთოდ ნებისმიერი სხვა საკითხის მიმართ. შეუძლებელია, რადგან ეს ინტერესი, ისევე როგორც ბედნიერება, ფენომენალური მოვლენაა და მათი არსებობა-განვითარება, ყველა სხვა მოვლენის მსგავსად, მიმდინარეობს ცვალებადობ-უცვლელიობით: უფრო ზუსტად, ის მიმდინარეობს სამყაროს უნივერსალური კანონზომიერების შესაბამისად ცვალებადი აქციდენციის და უცვლელი სუბსტანციის, ანუ არსის და მოვლენის ურთიერთმიმართების და საპირისპირო მდგომარეობაში გადასვლის საფუძველზე. ხოლო ასეთი ცვალებადობით საბოლოოდ ვითარდება ბედნიერების შესახებ არსებული ცოდნა და საერთოდ ფილოსოფიური აზროვნება.

აუცილებელია დავაზუსტოთ ისიც, რომ ბედნიერების, როგორც მოვლენის მთლიანობას ქმნის ნახსენებ სუბსტანციურსა და აქციდენციურ მხარეებში შემავალი არა მხოლოდ ღირებულებითი შინაარსი, ანუ არსი და ბედნიერებისადმი მიმართული ფილოსოფიური თუ სხვა ინტერესი, ანუ მისი აქციდენცია, არამედ ამ ინტერესის შესაბამისი კვლევის საფუძველზე ჩამოყალიბებული შეხედულებები და მეცნიერული თეორიები ბედნიერების იმ რეალურ განცდასთან ერთად, რასაც ადგილი აქვს ადამიანის ემოციურ თუ საერთოდ ცნობიერ სამყაროში. სწორედ ეს მთლიანობა ვითარდება თავის პასიურ და აქტიურ ფორმაში კანონზომიერი გადასვლის საფუძველზე. უფრო ზუსტად, ბედნიერება, ყველა სხვა ცნობიერი თუ არაცნობიერი სამყაროსეული მოვლენის მსგავსად, ცვალებადობა-უცვლელიობის, ანუ არსის და მოვლენის ურთიერთშერწყმის და საპირისპირო მდგომარეობაში გადასვლის საფუძველზე არსებობს და ვითარდება. მაგ. შეუძლებელია პულსირება ნებისმიერ მოვლენაში წარმოვიდგინოთ მხოლოდ შეკუმშვის სახით, მას აუცილებლად თან ერწყმის გაფართოება და პირიქით, შეუძლებელია ცოცხალ ორგანიზმში მიმდი-ნარეობდეს გაფართოება ან რეგრესი, როგორც ურთიერთსაპირისპირო

მოვლენები, მხოლოდ ასიმილაციით დისიმილაციის გარეშე. ასევე შეუძლებელია ცნობიერების განვითარება წარმოვიდგინოთ მხოლოდ აზროვნებით, მას აუცილებლად ენაცვლება მისი შეჩერება და სხვა ქვეცნობიერი პროცესები. ან ადამიანური არსებობა წარმოვიდგინოთ მხოლოდ ბედნიერების, ან უბედურების სახით, რადგან ისინი ენაცვლებიან ერთმანეთს. მათ კი, როგორც განცდას, ენაცვლება არაფრის განცდა – სიამოვნება-ბედნიერებას თუ უსიამოვნება-უბედურებას შორის მოცემული ნეიტრალური ემოციური მდგომარეობა (8,365-405) და ა.შ. ე.ი. ყველა სამყაროსეული მოვლენა არსებობს და ვითარდება არა სწორხაზობრივად – მხოლოდ ზეალმაველი – აქტიური ფორმით, არამედ პასიურობის შესაბამის მდგომარეობაში გადასვლის საფუძველზე.

გამოდის, რომ ბედნიერების კვლევა უნდა ჩავთვალოთ აქტუალობის ზენიტში მყოფ საკითხად, როცა ის ეთიკის სახით ონტოლოგიასა და გნოსეოლოგიაზე წინ იდგა და ფილოსოფიური ინტერესი ძირითადად მასზე იყო მიმართული. ხოლო ბედნიერების პასიურ მდგომარეობაში გადასვლად შეიძლება მივიჩნიოთ გადანაცვლება ონტოლოგიასა თუ გნოსეოლოგიაზე უკან და ფილოსოფიური ინტერესის ერთგვარი შენელება მის მიმართ. პასიურ მდგომარეობაში ასეთი გადასვლა კი სავსებით არ ეხება ბედნიერების ზოგად აქტუალობას მისი მარადიული ღირებულებითი შინაარსის გამო. ის, ცვალებადობის უნივერსალური კანონზომიერების შესაბამისად, მიუთითებს მხოლოდ დღე-ღამის, ზამთარ-ზაფხულის, აზროვნება-არაზროვნების, განცდა-არგანცდის და ყველა სხვა მოვლენის საპირისპირო მდგომარეობაში გადასვლის თუ ცვალებადობა-განვითარების მსგავსად, ბედნიერების განახლებული კვლევის და შედარებით უფრო ღრმა შემეცნებისთვის სამზადისზე. სიმბოლურად რომ ვთქვათ, ის მიუთითებს ერთგვარ შესვენებაზე „მიძინების თუ დაზამთრების მსგავსად,“ რომლის შემდეგაც გათენების, გაღვიძების თუ გაზაფხულის დადგომის ანალოგიურად მისი კვლევა და შემეცნების პროცესი ძველთან შედარებით განახლებული ძალით იწყება დაუფრო სრულყოფილი ხდება ახალი საფეხურის სახით; შემდეგ პირი-

ქით, ნელდება და პასიურ ფორმაში გადადის. შესაბამისად, თანამედროვე ეპოქა უნდა ჩავთვალოთ ისეთ ისტორიულ მონაკვეთად, რომელშიც ბედნიერება თუ საერთოდ ეთიკური საკითხები ერთ-ერთ ყველაზე აქტუალურ ფაზაშია, რადგან ბედნიერება არა მხოლოდ ფილოსოფიური, არამედ საერთომეცნიერული შემეცნების საგნად იქცა და XX ს. ეთიკური აზროვნების აყვავების ხანაც კი ეწოდა (1,14).

როგორც ვხედავთ, ბედნიერების არაკანონზომიერების მამტიციცებელი ტრადიციული თვალსაზრისის საპირისპიროდ ირკვევა, რომ ბედნიერების ღირებულების და აქტუალობის ურთიერთმიმართება კანონზომიერებას განასახიერებს. მისი დადგენის შესაძლებლობა კი მოგვცა ბედნიერების ზემოთ განსაზღვრულმა ღირებულებებმა. შესაბამისად, უნდა ვაღიაროთ, რომ ისინი წარმოადგენენ ბედნიერების არსებით ნიშნებს. ამას საბოლოოდ ადასტურებს მათ საფუძველზე ჩვენს მონოგრაფიაში დადგენილი ბედნიერების ცნება და კანონზომიერება (8,158-208). აქედან გამომდინარე, იქმნება აუცილებლობა, რომ ჩვეულებრივთან შედარებით უფრო კრიტიკულად შევისწავლოთ ბედნიერების არაკანონზომიერების მამტიციცებელი და „მეცნიერული პარადიგმის“ სახით დამკვიდრებული ტრადიციული თვალსაზრისი, რათა გავარკვიოთ, რამდენად რეალურია ის. ბედნიერება საერთოდ რომ არ ყოფილიყო კანონზომიერი, მაშინ ის განხილულ სფეროში როგორ იქნებოდა ასეთი თვისების მატარებელი?! ამასთანავე, მისი რეალობის გარკვევა აუცილებელია იმიტომაც, რომ აღნიშნული ღირებულებითი შინაარსის დადგენის საფუძველზე ნათელი ხდება ბედნიერების კანონზომიერების უარმყოფელი ტრადიციული თვალსაზრისის სტატუსი. კერძოდ, ის არის მხოლოდ არამეცნიერული თვალსაზრისი – ბედნიერების გარეგანი ნიშნის სახით არსებული შეხედულება და არა მის ღირებულებით შინაარსში შემავალი არსებითი ატრიბუტი. ეს ნიშნავს: სავსებით შესაძლებელია, რომ ბედნიერებისადმი დამოკიდებულების სახით მოცემული ეს თვალსაზრისი იყოს ცვალებადი და არარეალურიც.

ამრიგად, ტრადიციული თვალსაზრისის სახით დამკვიდრებული ბედნიერების არაკანონზომიერების მამტიკიცებელი „პარადიგმის“ არარეალობაზე, პირველყოფლისა, მიუთითებს კონკრეტულ მეცნიერებათა სფეროში დადგენილი ამ მოვლენის მრავალი კონკრეტული კანონზომიერება. ბედნიერება საერთოდ არაკანონზომიერი მოვლენა რომ ყოფილიყო, მაშინ ამ კონკრეტულ კანონზომიერებათა მატარებელი ვერ იქნებოდა. მეორე, მათ საფუძველზე განსაზღვრული ბედნიერების ცნება და კანონზომიერება. მესამე – ბედნიერების ღირებულების და აქტუალობის ურთიერთმიმართების კანონზომიერება. კერძოდ, – ის, რომ ნახსენები ტრადიციული თვალსაზრისი ბედნიერების არსებით ნიშანთა და ობიექტურ თვისებათა განმასახიერებელი კი არაა, არამედ მხოლოდ ჩვენი სუბიექტური დამოკიდებულების ფორმაა მის მიმართ. ამიტომ სავსებით შესაძლებელია ის იყოს არაადეკვატური.

M MCHEIL CHALVASHI

ABOUT THE REGULAR RETATIONSHIP OF VALUE AND ACTUALITY OF HAPPINESS

A B S T R A C T

According to the traditional viewpoint based as if scientific „paradigm“ happiness is concedered as unregular phenomena. But In the article it is defined the self-sufficient, vital, supreme, eternal, positive and objective, or universal and necessary qualities, as essential attributes or general content of happiness’s value and the main forms of its relation to the accidental part – actuality. Correspondingly, it is found out, that happiness appears naturally in this field. This reality is proofed: 1. by various concrete regularity of happiness stated in deferent concrete sciences – if happiness has never been regular phenomena, it would not have had such features in the mentioned sphere. 2. By general notion and regularity of happiness.3. By definition of that fact, that above-mentioned traditional point of happiness is not essential, but accidental part of happiness. Hence, the author thinks, that may be unreal phenomena too.

ლიტერატურა

1. ბანძელაძე გ., ეთიკა, განათლება, თბ., 1980;
2. თევზაძე გ., იმანუილ კანტი, თსუ, თბ., 1994;
3. პლატონი, ტიმეოსი, ირმისა, თბ., 1994;
4. უზნაძე დ., შრომები III-IV, საქ. მეც. აკადემია, თბ., 1964;
5. ფილოსოფიური ძიებანი, XI, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია, თბ., 2007;
6. შრომები VI, ბათუმის შ. რუსთაველის სახელობის სახ. უნივერსიტეტი, ბათუმი 2004;
7. შუშანაშვილი გ., გამოყენებითი ეთიკის საფუძვლები, ლეგა, თბ., 2004;
8. ხალვაში მ., ბედნიერება მეცნიერული თვალსაზრისით, რაე, თბ., 2013;
9. ჰეგელი ვ., გონის ფილოსოფია, მეცნიერება, თბ., 1981;
10. Аргайл М., Психология счастья, Мысль, М., 1990;
11. Аристотель, Сочинения в четырёх томах, т. 4, Мысль, М., 1984;
12. Данилова Н.Н., Крылова А.А., Физиология высшей нервной деятельности, Феникс, Ростов-на-дону, 1999;
13. Спиноза Б., Этика, Гос. соц. економ. издательство, Москва-Ленинград, 1932;
14. Кант И., Сочинения в шести томах, т.4, часть 1, Мысль, М., 1965;
15. Нормальная физиология под ред. Судакова К. В., Мед. Информ. Агентство, М., 1999;
16. Шопенгауэр А., Мир как воля и представление, Фирма Литература, Минск, 1998;
16. Этическая мысль, под. ред. Гусеинов А. А.и др., Политиздат, М., 1988;
17. [htt // www.glueckforschung. de./ fag. htm](http://www.glueckforschung.de/fag.htm).

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ეთიკის განყოფილებამ.

ესთეტიკა

ESTHETICS



ნანა გულიაშვილი
(თბილისი)

ნანა გულიაშვილი – ფილოსოფიის დოქტორი; ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი; მუშაობს ესთეტიკის, კულტურის ფილოსოფიის, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიის პრობლემებზე; გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო სტატიები და წიგნი: „არჩილ ჯორჯაძის ფილოსოფიურ – ესთეტიკური ნააზრევი“ (თბ. 2012წ.).

**დასავლური და აღმოსავლური ესთეტიკის
ზოგიერთი თავისებურებანი**

თანამედროვე სწრაფად ცვალებად სამყაროში მიმდინარეობს გლობალიზაციის პროცესები, რაც თავის მხრივ კულტურათა შორის არნახულ მჭიდრო ურთიერთობებსა და შეღწევა-დობას განაპირობებს. ყალიბდება ეგრეთწოდებული მულტი-კულტურული გარემო. ასეთ გარემოში ადაპტირებისა და გარკვევისათვის საჭიროა თითოეული კულტურის სიღრმისეული შრეების გაგება. მხოლოდ მის საფუძველზე იქნება შესაძლებელი ამა თუ იმ კულტურის სპეციფიკის „მისი სულის“ ადექვატური აღქმა. ეს კი გვიბიძგებს იქიტკენ რომ არ მოვახდინოთ დასავლური აზროვნებისა და მსოფლმხედველობის ექსტრაპოლაცია არადასავლური კულტურების მიმართ. დასავლური მიდგომებიდან მაგალითად იაპონური ესთეტიკური პრინციპების ახსნა და გაგება არაფრის მომცემია და ვერ წვდება სამყაროს განხილვის იაპონურ წესს. ამის მიზეზი სინამდვილის აღქმის, სამყაროს სურათის ორი განსხვავებული ევროპული და იაპონური მიდგომებით შეიძლება აიხსნას.

არსებითად ევროპული მსოფლმხედველობა განპირობებულია სამყაროს პლატონური სურათით, რომელიც გულისხმობს სინამდვილის ხილულ და იდეათა სამყაროდ გაყოფას. სამყაროს ამ სურათის ფარგლებში შეიძლება წარმოშობილიყო მეცნიერება, რომელიც მოვლენაში არსს ეძიებს. სამყაროს

პლატონისეული სურათი განაპირობებს ევროპულ ხელოვნებას და მათ შორის ხელოვნებას, რომელიც კონკრეტულ საგანში (ხილულში) ეძებს ზოგადს, მშვენიერს. მაშინ როცა სამყაროს იაპონური მსოფლმხედველობით მიღებული სურათი, რომელიც არსებითად ემყარება ძენ-ბუდიზმს, მიმართულია არა ადამიანის გარეთ არსებული სინამდვილის წვდომაზე, არამედ ადამიანებში ფსიქიკურ ქვეცნობიერ, ემოციურ სტრუქტურაზე. ძენმა შესამჩნევი გავლენა მოახდინა ხელოვნებაზე. სწორედ ეს სფეროა ძენის მოქმედების ასპარეზი. ხანგრძლივმა კულტურიზაციამ იაპონურ ხელოვნებაში გამოიწვია ის, რომ განმტკიცდა იაპონელთა შეგნებაში იდეა – ქვეცნობიერი წამყვანი პრინციპია სიცოცხლისა. ამ იდეას ემორჩილება იაპონური ხელოვნება. კლასიკური ბუდიზმი ამას „მინაგან გასხივოსნებას“ უწოდებს.

ესთეტიკურის დასავლური და აღმოსავლური კატეგორიების ინტერკულტურული შედარება მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, როდესაც ვიცით, თუ რა მნიშვნელობა აქვთ ესთეტიკურ ცნებებს აღმოსავლეთსა და დასავლეთში. ეს განსაკუთრებით ეხება მშვენიერების ცნებას, რომელიც აღმოსავლეთსა და დასავლეთში ერთმანეთს არ ემთხვევა. ეს ეხება ხელოვნების ცნებასაც, რომლის გაგებაც სრულიად განსხვავებულია აღმოსავლეთსა და დასავლეთში. ხელოვნების დამოუკიდებელი ცნება იაპონელებმა მხოლოდ ევროპელებთან კონტაქტის შემდეგ, XIX საუკუნეში, განავითარეს.

მშვენიერების ევროპულ განცდაში ჭარბობს თვალი, მზერა, გამოხედვა, სინათლე, ობიექტის სინათლეში გამოჩენა, ფერები, ხილვადობა და გამოვლინება. ამის საპირისპიროდ იაპონური განცდა ორიენტირებულია ბნელზე, ფერების გამორიცხვაზე, წარმავლობის განცდაზე, გაცნობიერებასა და ამით გამოწვეულ ნუხილზე. შუა საუკუნეების ევროპული სქოლასტიკის ფილოსოფიურ ესთეტიკაში მშვენიერება მზისსადარი, კაშკაშა, ნათლით მოფენილი და ღვთაებრივია, რადგან ღმერთი ყოველივე მშვენიერის სანყისია. მშვენიერების

ეს იდეა, აბსოლუტზე იყო ორიენტირებული. შემდეგ ის ნელ-ნელა ცვლილებას განიცდიდა.

ადრეულ იაპონურ კულტურაში წარმოიშვა ახალი იდეა-ლები, რომლებიც გამოიხატებოდა სიტყვებით „საბი“ და „იუგენი“. ეს მოხდა დაახლოებით 1180 წელს ჩვენი წელთაღრიცხვით. ამ პერიოდში აყვავებას განიცდიდა ასევე, „მუჩოს“-ს ბუდისტური ცნება, რომელიც ყოველივე მინიერის წარმავლობასა და არამდგრადობას აღწერდა. ბუდისტი ბერების მიერ შემოტანილი ესთეტიკური იდეალი „საბი“ დაუპირისპირდა იმ დროს საიმპერატორო კარზე გაბატონებულ „მიიაბის“ ესთეტიკურ იდეალს, რომელიც მშვენიერების ჩინურ გაგებას წარმოადგენდა და რომლისთვისაც ბრწყინვალეობა, ფუფუნება და მორთულობა იყო დამახასიათებელი.

ხელოვნების ნიმუშები რომლებიც (1336–1573წწ.) წლებს განეკუთვნება. უმეტესწილად ძენის ბერების მიერ იყო შექმნილი. ისინი მაყურებლის სულში განუსაზღვრელ და, ამავე დროს, დაუძლეველ მისწრაფებას აღძრავდნენ ექსისტენციის უფერო განზომილებისადმი. მათი აზრით ფერი მხოლოდ ვირტუალურად არსებობს სულში და მეხსიერებაში. ეს პარადოქსული მიმართება ფერის არსებობა – არარსებობის შესახებ სწორედ ამ პერიოდის მხატვრობისთვის იყო დამახასიათებელი. იაპონური გამოთქმა „ფერები მომაკვდინებელია“ ასე აიხსნება ყველა ფერი სუსტდება, ფერის უარყოფის უმაღლესი ხარისხი შავ-თეთრი ტონალობაა, რომელიც სულში არსებობს.

ის პრობლემა, რომელსაც ფერები უქმნიდა ძენს, ასახვას ჰპოვებს ნოს თეატრში. დაპირისპირებას ფერთა მრავალსახეობას შორის აქ სხვა დატვირთვა აქვს: „წინა პლანზე“ ფერადი კოსტიუმებია, ხოლო „უკანა პლანზე“ უფრო „სიცარიელე“. ის მჟღავნდება მსახიობთა მოძრაობებისა და ემოციების „შენელებში“. ფერთა გარეგანი ბრწყინვალეების მიღმა „მარადიული უფერულობის თვალმიუწვდომელი სიღრმე ვლინდება.“ რასაც შევეცდებით უფრო გარკვევით და დანვრილებით ავხსნათ.

ბუდიზმი იაპონიაში ჩვ. წ.–მდე პერიოდში გაჩნდა, მაგრამ გადამწყვეტი გავლენა იაპონელებზე მხოლოდ ჩვ. წ. V- VI სს–დან შეძლო, როცა იაპონიის კუნძულებზე ბუდიზმის ბერების ჩამოსვლა დაიწყო. გამოჩნდა ჩინურად დანერილი ბუდისტური წმინდა წიგნები რამაც ცხადია იაპონელებზე გავლენა მოახდინა, შემდეგ კი ბუდიზმის ტრადიციულმა ფორმებმა რომლებმაც საუკუნეებს გაუძლო, იაპონიზაცია განიცადა.

ბუდიზმი ძირითადად ცხოვრებისეული სინამდვილიდან გაქცევის იდეა იყო. იგი ქადაგებდა ვნებების დათრგუნვას, აამკარავებდა ცხოვრებისეული პრობლემების ამოცხრას და ხალხს მოუწოდებდა სულიერი სიმშვიდისაკენ.

რაც შეეხება სიტყვას „ძენი“ მომდინარეობს სინკრეტული „დჰანადან“ (რაც თვითჩაღრმავებას,) ნიშნავს. იაპონელები ამტკიცებენ, რომ ძენი ბუდიზმის ჭეშმარიტად იაპონური სახესხვაობაა. მიუხედავად იმისა, რომ ძენ–ბუდიზმის მიმართულება ნასესხებია, მასში ჩინური, კლასიკური ბუდიზმისაგან ძალიან ცოტა რამ დარჩა. ძენის შინაარსი ნამდვილად იაპონურია.

იაპონური ხელოვნება ეროვნული ფორმებით საუკუნეების სიღრმიდან მოდის. მან შეისისხლხორცა ის წარმოდგენები და წესჩვეულებები, რომლებიც ხალხის რწმენაში იყო გამჯდარი. წარმოდგენებმა და ტრადიციებმა იაპონურ სინამდვილეში სრულყოფას მიაღწია. ამაში კი ეროვნულმა ყოფიერებამ, ფილოსოფიამ შეუწყო ხელი. იაპონური ხელოვნების დარგებმა მეტნაკლებად განიცადეს ძენ–ბუდიზმის გავლენა. ეს კი უპირველესად იაპონურ თეატრს შეეხო. შემდეგ ფერწერას, პოეზიას და ა. შ.

იაპონელი მხატვრები ძველად თავიანთ ოსტატობას ხვეწდნენ რეალური სახეების, ბუნების სურათების ასახვით, მიუხედავად იმისა, რომ იაპონურ ფერწერას თავისი ძირითადი თვისებები ძველი დროიდანვე მოჰყვება და მასში იგრძნობა ჩინელ ოსტატთა გავლენაც, ის, რამაც ფერწერის ხელოვნება იაპონურ ეროვნულ ხასიათს გადააწნა, იყო „ძენი“.

მხატვარი, ძენის დოქტრინის მიხედვით, თავის ნაწარმოებებში გადმოსცემს ჭეშმარიტებას. ჭეშმარიტება კი, ძენის თანახმად, არის ბუდა. იგი უსასრულოდ არსებობს. ძენის მოძღვარნი აღნიშნავენ, რომ სინამდვილის ასახვისთვის მხატვარმა უნდა შეიგრძნოს ცხოვრების სული, შეერწყას გარემომცველ საგნებს. მან საგნების ასლი კი არ უნდა გადაიღოს, არამედ თავისი შინაგანი სამყარო გადმოსცეს. გამოხატოს თავისი ჭვრეტა სინამდვილისა. იაპონელი მხატვრები ვიდრე ფუნჯით პირველ შტრიხს გაავლებდნენ, უკვე განიცდიდნენ ბუნებასთან ერთიანობას, შერწყმას. კლასიკური ბუდიზმი ამას „შინაგან გასხვიოსნებას“ უწოდებს.

იაპონური ფერწერის ერთ-ერთი განმასხვავებელი ნიშანია ასიმეტრიულობა, რაც ხუროთმოძღვრებასაც ახასიათებს. ამის მაგალითია ბუდისტური ტაძრები. ამ ტაძრების უმრავლესობა აგებულია ადგილმდებარეობის გათვალისწინებით და მათი ძირითადი კონსტრუქცია არ ემყარება რომელიმე ხაზს. ასიმეტრია ჩანს ჩაის სახლების კონსტრუქციაში, ქვების ჯგუფურ განლაგებაში, ბალებში და სხვ. მხატვრები მიისწრაფვიან კომპოზიციის სიმარტივისკენ. ძენი კარნახობს მათ, ასახონ ჭეშმარიტება ფუნჯის ერთი მოსმით, ერთი ხაზით, რომელიც ხშირად დასრულებულიც არ არის. ფერწრის ამგვარი მანერა არ არის პრიმიტიული. პირიქით, მასში იგულისხმება ნატიფი გემოვნება და მაღალი მხატვრული ერუდიცია. ხელოვნების ნამდვილი ნიმუში რომ შეიქმნას, ფუნჯი უნდა თავისთავად მოძრაობდეს და მხატვრის ქვეცნობიერ იმპულსებს ემორჩილებოდეს. მხოლოდ ასე გახდება სურათზე ყველაფერი რეალური, რადგან მხატვრის სული სუფევს საღებავებში“.

ძენმა შესამჩნევი გავლენა მოახდინა მრავალ პოეტურ ჟანრზე იაპონიაში. ასეთი გავლენა პოეზიაზე უფრო ძლიერია, ვიდრე ფილოსოფიაზე. ეს დაკავშირებულია იმასთან, რომ ადამიანებში პოეზია ძირითადად ფსიქიკის ქვეცნობიერ, ემოციურ სტრუქტურებზე მოქმედებს; სწორედ ეს სფეროა ძენის მოქმედების ასპარეზი. იაპონურ პოეზიაში ხანგრძლივმა კულტურიზაციამ გამოიწვია ის, რომ განმტკიცდა იაპონელთა შეგნებაში იდეა – ქვეცნობიერი წამყვანი პრინციპია

სიცოცხლისა. ამ იდეას ემორჩილება იაპონური ხელოვნების ყველა სახეობა. იაპონური თეატრალური ცხოვრებიდან ქვეცნობიერის პრინციპი ყველაზე ნათლად გამოვლინდა თეატრ ნოს წარმოდგენებში.

მეცნიერების აზრით, იაპონია „თეატრალური ნაკრძალია“. მის განუმეორებელ მხატვრულ ტრადიციებს და ჟანრთა მრავალფეროვნებას დიდი ხნის ისტორია აქვს.

იაპონიის ტრადიციული, თეატრალური ხელოვნების პირველი ყოველმხრივ განვითარებული ფორმაა ნოს თეატრი. ნო არის დრამა ნიღბით, სიმღერებით და ცეკვებით. ნოს მძიმე პიესებს შორის კომიკურ ატმოსფეროს ქმნის კიოგენებად წოდებული ფარსები. კიოგენი ერთმოქმედებიანი პიესაა, კომიკური ან სატირული ხასიათის და ეფუძნება დიალოგს. იგი ნოს თეატრის აუცილებელ ნაწილად გვევლინება. თუ ნოს თეატრში ისტორიული ან თეატრალური გმირები არიან, კიოგენში გვხვდებიან უბრალო ადამიანები. ამდენად, კიოგენი და ნო, ერთმანეთს ერწყმის და ავსებს. საუკუნეების განმავლობაში ნო და კიოგენი ერთმანეთის გვერდით ვითარდებოდნენ, და ამიტომ ნოგაკუს სახელითაა ცნობილი.

ნოს თეატრის სახელი მჭიდროდაა დაკავშირებული მამა-შვილის, კანამისა და ძენამის სახელებთან. კანამის დროს თეატრალური წარმოდგენები განკუთვნილი იყო მსმენელთა ფართო წრისათვის, მაგრამ მისი შვილი ძეამი, მამის გარდაცვალების შემდეგ ცდილობს თეატრალური წარმოდგენები არისტოკრატიული გახადოს. ამით მან გაბატონებული ფენებისაგან დიდი მხარდაჭერა მოიპოვა.

თეატრ ნოს წარმოშობა უკავშირდება ძეამი (სეამი) მოტოკოს სახელს (1363-1443), რომელიც XV საუკუნის I-ნახევარში მოღვაწეობდა. ნოს ხელოვნების სრულყოფის შესაბამისად ყალიბდებოდა თეატრალური სკოლები, რომელთაგან დღევანდლამდე მოაღწია ხუთმა: კანძუ, კომპარუ, ჰოსიო, კონგო, და კიტა. პირველი ოთხი შეიქმნა XIV- XV საუკუნეებში, უკანასკნელი – კიტა – XVII საუკუნის დასაწყისში.

XVI საუკუნიდან იწყება მისი განვითარების ახალი ეტაპი, მისმა წარმოდგენებმა მიიღეს ცერემონიალური ხასიათი და იმართებოდა დღესასწაულების დროს. პირველი ასეთი წარმოდგენა შედგა 1603 წელს და მას შემდეგ ნოს წარმოდგენებმა მიიღო ოფიციალური სახე. ნოს თეატრმა, რომელიც აგებული იყო იმ ღირებულებათა სტრუქტურის მიხედვით, რომელსაც იაპონური ცნობიერება აღიარებდა, წარმოქმნის დღიდანვე დაიმკვიდრა ადგილი იაპონურ კულტურაში, განსხვავებით კაბუკის თეატრისგან, რომლის წარმოდგენებიც იაპონურ ხასიათში არ ჩაჯდა, და არსებობის შესანარჩუნებლად მნიშვნელოვანი „რეფორმების“ გატარება მოუხდა.

ნოს თეატრი, როგორც ისტორიით, ისე სცენური აგებულებით თავისებური, განსაკუთრებული და გამორჩეულია სხვა თეატრებისგან. ასევე გამორჩეულია აქტიორული ხელოვნებით. ამ თეატრის მსახიობს აქვს მკაცრი სპეციალიზაცია. ყოველი მათგანი მხოლოდ გარკვეული ჯგუფის როლებს ასრულებს. აქ განურჩევლად ყველა სქესისა, ყველა როლს მამაკაცები თამაშობენ. ნოს წარმოდგენები არ მოითხოვს მონაწილეთა დიდ რიცხვს. ხშირად რეჟისორი თავის მიზანს ერთი მსახიობის უბრალო, დახვეწილი ცეკვით საოცრად ეფექტურად აღწევს. ამ შემთხვევაში ნათლად შეიმჩნევა ჩინური გავლენა, სადაც პოეტი, ან თუნდაც მხატვარი ცდილობს ერთი მხატვრული სახის მეშვეობით გადმოგვცეს ურთულესი, ფსიქოლოგიური განცდები.

მთავარი როლის შემსრულებელ მსახიობს აქ „შიტე“ ეწოდება, ხოლო მეორეხარისხოვანი როლის შემსრულებელს „ვაკი“. „ვაკის“ ფუნქციაა გამოიძახოს „შიტე“ სცენაზე წარმოდგენის დროს და კითხვები დაუსვას, შემდეგ კი იგი ისევ ძველ ადგილს უბრუნდება.

რადგან ნოს ყველა პიესა ეყრდნობა და ტრიალებს „შიტეს“ ირგვლივ, ბუნებრივია, რომ, შიტეს როლები მოიცავს პერსონაჟთა ფართო გალერეას. შიტე ამ პრობლემას ნიღბების საშუალებით წყვეტს. ნიღბები ერთ-ერთი ყველაზე დამახასიათებელი ნიშანია ნოს თეატრისა და როგორც უკვე აღვნიშნეთ მათი გამომსახველობის მთავარი საშუალება. მაშინ-

ნაც კი, როდესაც მსახიობი მაყურებლის წინაშე ნიღბის გარე-
შე წარსდგება, მისი სახე, როგორც წესი, უმოძრაო, უმეტყვე-
ლოა და გამოიყურება, როგორც ნიღაბი.

ნიღბები, რომლებსაც დღეს ნოს მსახიობები იყენებენ
დამზადებულია XIV-XVII საუკუნეში. მას ამზადებდნენ სათუ-
თად დამუშავებული კვიპაროსის ხისგან.

ნიღაბი ნოს თეატრის სისხლი და ხორცია. მსახიობებს
თითქმის გაღმერთების, პატივისცემის შეგრძნება და შიში
აქვთ მის მიმართ. იგი ცერემონიით იღებს ნიღაბს, თავს უხ-
რის მას და ირგებს თავზე. ნიღბის მიღების ეს წესი მოდის იმ
დღეებიდან, როცა ის გამოიყენებოდა მხოლოდ რელიგიური
ცერემონიალების დროს, და ფიქრობენ, რომ მათი მეშვეობით
მსახიობში ჩასახლდებოდა იმ ღმერთების სული, რომელსაც
განასახიერებდა. სანამ მსახიობი ნიღაბს მოირგებს, ის თავის-
თავადია, მაგრამ ნიღბის მიღების შემდეგ იგი გარდაისახება
სულ სხვა პერსონაჟად. მას ასწავლიან რომ ნიღაბი კი არ უნ-
და გაიკეთოს, არამედ ის თვითონ, მთელი თავისი სხეულითა
და სულით უნდა შევიდეს, ჩაეტიოს ამ ნიღაბში. ეს ერთერთი
მნიშვნელოვანი თავისებურებაა ნოს თეატრისა.

ნოს თეატრისათვის დამახასიათებელია კოსტიუმების სა-
ყოფაცხოვრებო კონკრეტულობის ნაკლებობა. მათი ფერი და
მოხატულობა დამოკიდებულია იმ პერსონაჟთა ხასიათზე,
რომელთაც ისინი მიეკუთვნებიან. ნოს კოსტიუმები ატარებ-
დნენ პირობით-ისტორიულ ხასიათს, იგი იხვენებოდა საუკუ-
ნეების განმავლობაში და საბოლოოდ ჩვენამდე მოაღწია, რო-
გორც ხელოვნების ყველაზე მაღალი სტილის ნიმუშებმა.

მსახიობის აუცილებელი ატრიბუტია მარაო, ამა თუ იმ
როლის განსასახიერებლად, რადგან მარაოს შეუძლია მსახი-
ობს გაუწიოს ხმლის, ისრის ან ჭიქის მაგივრობა.

დეკორაციები ნოს თეატრის სცენაზე არ გამოიყენება
იმისათვის, რომ მაყურებელმა იცოდეს თუ სად ხდება მოქმე-
დება, პიესის ტექსტში გამოიყენება სიტყვები, რომელიც აღ-
წერს ვითარებას. სპექტაკლი მომცრო, კვადრატულ, შეუღე-
ბავ ჰინოკის ხისგან (იაპონური კვიპაროსი) აგებულ სცენაზე
იდგმება. სცენა და მაყურებელთა დარბაზი გაყოფილია მეტ-

რიანი ზოლით. რომელიც წვრილი ხრეშით ან მსხვილი ქვიშით არის დაფარული. იგი სამი მხრიდან ღიაა, მეოთხე უკანა მხარეს, ოქროსფერ ფონზე გამოსახულია ტოტებგაშლილი სტილიზებული ფიჭვი. ფიჭვი დღეგრძელობის სიმბოლოა. წარმოდგენის დროს სცენის სიღრმეში ჯდება ოთხი მუსიკოსი (ორკესტრი) და კოკენი, სცენის მსახური, რომელიც პირობითად უხილავია.

ნოს სპექტაკლები, რომლებიც ექვს საათამდე გრძელდება, როგორც XVI საუკუნეში იყო მიღებული, ხუთი პიესისგან შედგება: პირველი ღმერთებს ეხება, მეორე – სამურაის, მესამე – ქალს, მეოთხე – ბოროტ კაცს, მეხუთე – ბოროტ სულს ან რაიმე დღესასწაულს.

პიესა შედგება შესავლის, მოვლენათა განვითარებისა და კულმინაციისგან. ასეთი შემადგენლობა ანტიკური ტრაგედიების მსგავსია.

თუ კვლევის თვალსაზრისით შედარებას მოვახდენთ ევროპულ და იაპონურ წარმოდგენებს შორის შესაძლებელია მსგავსება განსხვავებები აღმოვაჩინოთ. ის რომ იაპონურ სპექტაკლში ერთი მსახიობი მონაწილეობს ეს ტრადიცია ანტიკურ, ბერძნულ ტრაგედიებში დასაწყისში შეიმჩნეოდა, როცა ერთი „მსახიობი დითირამბი“ გამოდიოდა სცენაზე. ეს პერიოდი მცირე ხნით გაგრძელდა. შემდეგ ესქილემ მეორე მსახიობი შემოიყვანა, სოფოკლემ მესამე მსახიობი, ხოლო ევრიპიდემ სცენა მსახიობებით შეავსო, რაც დღესაც ხდება ევროპულ თეატრების სცენაზე. იაპონურ თეატრში ასეთი რამ არ მომხდარა. იქ ერთი მსახიობი თამაშობს მხოლოდ.

ასევე შეგვიძლია შევადაროთ ნილაბი, რომელიც ანტიკურ ტრადიციაშიც არსებობდა. შედარების თვალსაზრისით საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ანტიკურ სპექტაკლში მსახიობი იმ გმირის ნილაბს ირგებდა, ვისაც განასახიერებდა, ნილაბი იყო დინამიური ის მოძრაობაში იყო გმირის ცხოვრების შესაბამისად, ხოლო როგორც აღვნიშნეთ იაპონური ნილაბი უტყვი, გაშუშებული ფორმის იყო. ნილაბი უმოძრაო სახეს ქმნიდა, არამქვეყნიურს, ცივს.

ანტიკური ტრადიციები დასავლურმა კულტურამ და ხელოვნებამ გაიზიარა და გაითავისა, ამიტომაც ევროპელისთვის გასაგებია სხვა ენაზე წარმოდგენილი ევროპული ხელოვნება, კონკრეტულად კი სპექტაკლები, მას თარგმნა არ სჭირდება. იაპონური თეატრი კი განსხვავებული, გამორჩეულია, ის როგორც მარგალიტი მსოფლიო გლობალიზაციის ეპოქაში თვითმყოფადობას და ორიგინალობას ინარჩუნებს.

სპექტაკლი მიმდინარეობს მინორული განწყობილებით, შიგადაშიგ გამოჩნდება ხოლმე მსუბუქი ინტერმედიები. ასეთი კონსტრასტების გზა – ტრაგიკულიდან კომიკურისაკენ და პირიქით – მაყურებლის ყურადღებას იპყრობს, ჩართავს მას გათამაშებულ მოვლენებში. პიესაში ჩართული ლექსები – ჰაიკუ, მსახიობთა სტილიზებული მოძრაობა, მუსიკის ხმები, შედახილები, სინათლის სიმკვეთრე და ა.შ. – ყველაფერი ეს ერთობს მაყურებელს, გარდასული მოვლენები მისთვის ხდება აწმყოს კუთვნილება, ბუდისტური ლეგენდები მაყურებლისთვის ახლობელი და მშობლიური აღმოჩნდება. აქ კი არისტოტელეს თუ დავესესხებით მაყურებლის სულის განწმენდა „კათარზისი“ გვაქვს სახეზე.

თეატრი ნო ხელს უწყობს იაპონური აზროვნების წესის განმტკიცებას. შემთხვევითი არ არის, რომ იაპონელები დიდ ძალას ახმარენ ხელოვნების ამ დარგის შენარჩუნებას, ტრადიციული ფორმით.

ნოს თეატრში მხატვრული გამოსახვის ძირითად საშუალებას წარმოადგენს მუსიკა, ცეკვა და სიმღერა, რომელთა შორის ჰარმონიზაცია სპექტაკლის წარმატების აუცილებელი პირობაა. მუსიკას ასრულებს ორკესტრი, რომელიც ოთხი მუსიკოსისგან შედგება. ისინი აკომპანირებას უკეთებენ სიმღერას, ცეკვას, ან უბრალოდ ქმნიან პიესისათვის აუცილებელ ატმოსფეროს. ნოს თეატრის აუცილებელი ატრიბუტია, ისიც, რომ მედოლეები დაკვრისას უცნაურ, დაახლოებით „ხო – ა“ და „იო – უ“ ბგერებს გამოსცემენ. ნოს თეატრის მუსიკა საკმაოდ რთულია და თეატრის მსახიობთა სერიოზულ, პროფესიულ მომზადებას საჭიროებს.

ნოს თეატრის განუყოფელი ნაწილია სიმღერა – „უტაი“, ესაა პიესის ტექსტის სიმღერით წაკითხვა. „უტაის“ ხან ხმამალლა კითხულობენ, ხან ხმადაბლა, იმის მიხედვით თუ რა გარემოს და გრძნობებს გამოხატავენ.

რაც შეეხება ცეკვას „მაი“, იგი მკაცრად სტილიზებულია. მსახიობის თითოეულმა პოზამ ილუსტრირება უნდა გაუკეთოს ტექსტს. მაგალითად, თუ მსახიობი გამოხატავს დაღონებულ ადამიანს, იგი უბრალოდ წევს ხელს, თითქოს მაღავს ხელით ვვალეხს, იმისათვის, რომ გამოხატოს სიხარული.

ნოს თეატრში არსებობს ორი ძირითადი ესთეტიკური კონცეფცია, *მონომანე*, სინამდვილესთან მიმსგავსება, ბაძვა და *იუგენი*, შინაგანი არსი. ეს კონცეფციები გამომხატველობას პოულობს ტექსტში, მუსიკაში, ცეკვაში და სცენურ მოძრაობებში.

როგორც ვხედავთ, ნო მუსიკალური დრამაა, რომლის პიესებშიც დიდი ადგილი უკავია ცეკვასა და მოძრაობებს. იგი გამოირჩევა ყველგან ერთი მსახიობის (შიტეს) როლის სრული კონცენტრირებით, ნიღბების გამოყენებით, გახმოვანების თავისებური მანერით, დრამატურგიის სტილით და ა.შ.

1955 წელს თეატრი ნო მიეკუთვნა „მნიშვნელოვან კულტურულ ფასეულობათა“ კატეგორიას. დღეს თეატრი ნო ინტენსიურ შემოქმედებით მუშაობას ეწევა როგორც იაპონიაში, ისე მის ფარგლებს გარეთ. თეატრის სპექტაკლები მთელ მსოფლიოს აცნობენ არა მარტო ერის ცოცხალ ისტორიას, არამედ ქენის დოქტრინასაც.

**NANA GULIASHVILI
CERTAIN PECULIARITIES OF WESTERN
AND ORIENTAL AESTHETICS**

ABSTRACT

The globalization processes ongoing in the contemporary swiftly changing world determine close interrelations and mutual permeability of cultures. The so-called multicultural environment is formed. It is necessary to understand the deep layers of every culture in order to

adapt and orient in such environment. Only in this case it will be possible to perceive adequately the specific character and the „spirit“ of this or that culture. It, in its turn, warns us against extrapolating western thinking and world outlook on non-western cultures. For instance, the attempt to explain and understand the principles of Japanese aesthetics from the western view point is fruitless and fails to grasp the essence of Japanese interpretation of the world. Such situation is caused by two different approaches to the world, in particular, the European and the Japanese perceptions of the world.

ლიტერატურა

1. ჰ. შნაიდერი „ძენ-ბუდიზმის ესთეტიკა“ თბილისი 2012წ.;
2. მ.ჭელიძე, რ.გორდუზიანი „ძველი აღმოსავლეთის ფილოსოფია“ თბ. 2001 წ.;
3. В. Пронников. И. Ладанов. «ЯПОНЦЫ» м. 1987 г.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ესთეტიკის განყოფილებამ

**ქართული და უცხოური
ფილოსოფიის ისტორია**

**The history of Georgian
and foreign philosophy**



თეიმურაზ ფაჩულია
(თბილისი)

თეიმურაზ ფაჩულია – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი. იკვლევს თეორიული და სოციალური ფილოსოფიის, პოლიტოლოგიისა და კულტურის ფილოსოფიის პრობლემებს. იგი ავტორია მრავალი სამეცნიერო სტატიისა ამ დარგებში, აგრეთვე წიგნებისა: „ტოტალიტარიზმის მეტაფიზიკა“ (თბ., 1989); „ნეოტოტალიტარიზმი“ (თბ., 2002); ასევე გამოქვეყნებული აქვს პოეზიისა და პროზის ორტომეული.

პლატონი

უაიტჰედმა აღნიშნა, რომ ფილოსოფიამ თავი პლატონის დიალოგებში ამოსწურაო, მაგრამ არ დაუკონკრეტებია თუ რატომ მოხდა ასე. ამონურვა არა, მაგრამ პლატონთან მოხდა ფილოსოფიის გაფორმება, მისთვის სახის მიცემა, თემებისა და პრობლემების ჩამოყალიბება. პლატონის მიერ დასმული კითხვები და წამოყენებული პრობლემები დღემდე აქტუალობას არ ჰკარგავენ და იმედია მომავალშიაც არ დაჰკარგავენ. თავის დროზე მათ უტრიალებდნენ არისტოტელე, ფრენსის ბეკონი, დეკარტე, ლაიბნიცი, ლოკი, კანტი, ჰეგელი, მარქსი, ეგზისტენციალისტები. პლატონის ფილოსოფიის ამოსავალია იდეათა თეორია, რომლის გარშემო კამათი დღემდე არ შემწყდარა. საბოლოოდ დღემდე არავინ იცის თუ რას გულისხმობდა პლატონი იდეაში, როგორც ის იტყოდა „ეიდოსში“, რომელიც უფრორე ენიგმას წააგავს, ვიდრე ცნებას. პლატონის ხატოვანება ცნებებზე მაღლა დგას, მათში ვერ ეტევა, მათზე ფართოა. ეს არისტოტელემ ააგო ცნებებზე ფილოსოფია, თორემ პლატონი მათით არ ოპერირებდა. ცნება კლავს, ფატრავს საგანს და მის მუმიფიცირებას ახდენს, ამდენად იგი მიუღებელი იყო პლატონისათვის, რომელიც აზროვნების

ცოცხალ პროცესს, ცოცხალ სიტყვასა და ფორმებს ანიჭებდა უპირატესობას. სწორედ ასეთ ცოცხალ და არა მუმიფიცირებულ, არა გაქვავებულ ფენომენს წარმოადგენდა იდეა, რომელიც ყოველივე ფიზიკურისა და მეტაფიზიკურის, მატერიალურისა და იდეალურის საფუძველი იყო. იდეა ანუ „ეიდოსი“ მეტია ვინემ საგნისა თუ მოვლენის არსი ან გამომწვევი მიზეზი, ამ სახით იგი არისტოტელესთან და მომდევნო დროის ფილოსოფოსებთან წარმოგვიდგა. იგი უფრო ანაქსაგორას „ნუსს“ ან ჰერაკლიტეს „ლოგოსს“ ჰგავს, რომელიც ყოველივეს დასაბამი და საფუძველია. იგი იდენტურია „ბიბლიური“ სიტყვისა, რომელიც თავიდან მარტოა სამყაროში და მხოლოდ შემდგომ ახდენს თვითრეალიზაციას. ამდენად იდეა არის თვითსავსეობა, თვითკმარობა, რომელსაც ძალუძს მატერიალიზება, რომლის დროსაც მისი ღირებულება და თვითმყოფადობა კნინდება. რეალიზებული იდეა თავისთავად ეიდოსის მხოლოდ აჩრდილია, მისი დამახინჯებული და დაკნინებული ასლია. ამდენად, ემპირიული სამყარო იდეათა სამყაროს მიბაძვას, მისი დამახინჯებული ასლია, რომელშიაც ოდნავ თუ კიაფობს ის მაღლი რაც იდეებს გააჩნიათ. იდეათა სამყარო ტრიადის გარშემოა კონცენტრირებული, რომლის წევრები არიან სიკეთის, ჭეშმარიტებისა და მშვენიერების იდეები. ამ სრულყოფილი სამკუთხედის სათავეშია სიკეთის იდეა, ხოლო ფუძეზე – ჭეშმარიტებისა და მშვენიერების იდეები. პლატონთან ეთიკური დგას ლოგიკურზე და ესთეტიკურზე მაღლა, რასაც გარკვეული აზრით მოგვიანებით კანტიც დაეთანხმა. ეთიკური, ადამიანთა რეგულაციის დამდგენი სფეროა და მას საქმე აქვს არა მარტო ადამიანთაშორის ურთიერთობებთან, არამედ ღმერთსა და ადამიანებს შორის აღმოცენებულ ურთიერთობებთანაც. სიკეთის იდეა საბოლოო ჯამში არის ღმერთი, რომელიც სიყვარულის საფუძველზე მართავს არა მარტო ადამიანთა საზოგადოებას, არამედ სამყაროსაც. ჭეშმარიტების იდეაც ღმერთია, მაგრამ მასში წინა პლანზე გნოსეოლოგიური პრობლემატიკაა წამოწეული. რაც შეეხება მშვენიერს ისიც ღმერთის ჰიპოსტატიცა, მაგრამ მისთვის ესთეტიკური ტკბობა და სულიერი კათარზისია მნიშვნე-

ლოვანი. თუ ემპირიული სინამდვილე მხოლოდ იდეათა სამყაროს დეგრადაციას წარმოადგენს, მაშინ ჩნდება კითხვა თუ საიდან გვაქვს ჩვენ წარმოდგენები თავისთავად იდეებზე, რომლებსაც ცდაში ვერ ვხედავთ და ვერც ვერასოდეს შევიმეცნებთ.

პლატონი ამბობს, რომ იდეებს ვუკავშირდებით ცოდნის მეშვეობით, რომელიც სხვა არაფერია თუ არა მოგონება. ადამიანი იგონებს წინა ცხოვრებას, რომელიც მან იდეათა სამყაროში გაატარა და ამ მოგონებების მეშვეობით აღადგენს ცოდნას, რომელიც ახდენს წინა ცხოვრებისა და გამოცდილების რეკონსტრუქციას. იდეათა სამყარო ადამიანთა სამშობლოა, რომლის შესახებაც მოგონებათა მეშვეობით ცოდნა იძლევა ინფორმაციას. ადამიანს უნდა დავეხმაროთ მოგონებათა პროვოცირებაში, მას ხელოვნურად უნდა შევუქმნათ ისეთი პირობები, რომელთა მეშვეობითაც ის საკუთარი გონიდან წარმოაარსებს, დაბადებს წინა ცხოვრებაში ანუ იდეათა სამყაროში ნახულსა და განცდილს. ამას ახორციელებს დიალექტიკა, რომელსაც დაპირისპირებული მსჯელობების გზით ჭეშმარიტებამდე მიჰყავს ადამიანი. იგი ანჯღრევს, აფორიაქებს ჩვენს გონებას და აიძულებს მას შვას ჭეშმარიტება ანუ მიგვაახლოვოს იდეათა სამყაროსთან, ჩვენს დიად პრასამშობლოსთან, რომელსაც დროებით დავშორდით, მოვწყდით, მაგრამ გარკვეული დროის შემდეგ კვლავ დავუბრუნდებით. ამდენად, დიალექტიკა გვეხმარება ცოდნის დაბადებაში, მაგრამ მის გაფორმებას, ჩამოყალიბებას ახდენს ფილოსოფია, რომელიც სხვა არაფერია თუ არა იდეათა ჭვრეტა, მათი სპეკულატიური დაფიქსირება. ფილოსოფია არის ხიდი, რომელსაც ემპირიული სამყაროდან გადავყავართ იდეათა სამყაროში. ის არის ერთგვარი ქარონი, რომელსაც შეუძლია ჩვენი სული აზიაროს მეტაფიზიკურ განზომილებას. ამ გაგებით ფილოსოფია არის პლანეტარული, კოსმიური ხედვა, რომელსაც ძალუძს ფიზიკური და მეტაფიზიკური, რეალური და ირეალური სამყაროების დაკავშირება და სინთეზი. იდეათა სამყაროს მხოლოდ ფილოსოფია წვდება, მხოლოდ მას შეუძლია ადამიანი მიიყვანოს ამ სამყარომდე. ვერც ხელოვნება, ვერც ცოდ-

ნის სხვა დარგები ამას ვერ ახერხებენ, რადგან ისინი ადამიანის გონებას კი არ ამაღლებენ ემპირიაზე, არამედ მის ტყვეობაში აქცევენ. ფილოსოფოსი ათავისუფლებს, ხელოვანი კი მატერიის ტყვეობაში აგდებს კაცობრიობას.

იდეათა თეორიის, ანამნეზის, დიალექტიკის, ფილოსოფიის საფუძველია მეტამფსიქოზი ანუ სულთა მიგრაცია, რომელიც პლატონმა ეგვიპტეში გაიცნო. „ფედონში“ მან დაწვრილებით გადმოსცა ეს მისტიკური მოძღვრება, რომლის მიხედვითაც ადამიანის სული გარდაცვალების შემდეგ თავის პრასამშობლოს უბრუნდება და იქ ტკბება იდეათა სამყაროს ჭვრეტით. დაახლოებით ათი ათასი წლის შემდეგ იგი კვლავ ადამიანის სხეულში ბრუნდება და მიწიერი ცხოვრებით ცხოვრობს, რომლის დასრულების შემდეგ ისევ იდეათა სამყაროს ბინადარი ხდება. ესაა პლანეტარული ციკლი, რომელშიაც ყველა ადამიანი მისი ნების მიუხედავად ჩართულია და მისგან ამორთვა არცერთ ადამიანს არ შეუძლია. პლატონის მეტამფსიქოზი ჩამოჰგავს ეგვიპტურ სულთა გადასახლების თეორიას, რომლის მიხედვითაც ადამიანის სული ანუ კაა გარდაცვალების შემდეგ უბრუნდება ორიონის თანავარსკვლავედში მდებარე სირიუსის პლანეტას, რომელიც ადამიანთა პრასამშობლოს წარმოადგენს. გარკვეული ციკლის გასვლის შემდეგ კაა კვლავ დედამიწაზე ბრუნდება და თავის სხეულში, რომელიც მუმიფიცირებულია ჩასახლდება, რათა ხელახლა გააგრძელოს მიწიერი ცხოვრება. ესაა ადამიანის მკვდრეთით აღდგენის პარადიგმა, რომელიც იმეორებს ღმერთ ოზირისის განახლებისა და მკვდრეთით აღდგომის მისტერიას. პლატონის მისტიკა ნასაზრდოებია ეგვიპტური მითოლოგიიდან, მაგრამ მასში ინდუისტური და ბუდისტური კვალიც შეიმჩნევა, თუმცა პლატონთან კარმით დეტერმინირებული რეინკარნაციის პროცესს ვერ ვხვდებით.

პლატონის ფილოსოფიის ერთგვარ კვინტესენციას წარმოადგენს „გამოქვაბულის მითი“, რომელიც გადმოცემულია დიალოგ „სახელმწიფოს“ მეშვიდე თავში. ამ მითის მიხედვით ღმერთებმა ადამიანი გამოქვაბულში ცხოვრებისათვის გასწირეს, რომელსაც ვინრო შესასვლელი აქვს, საიდანაც მზის სი-

ნათლე შედის. ადამიანები ამ შესასვლელსა და სინათლეს ვერ ხედავენ, რადგან ისინი ყელზე დამაგრებული ჯაჭვის საყელურებით მიბმულები არიან გამოქვაბულის კედლებზე და მხოლოდ მათზე ასახულ ჩრდილებს ხედავენ. ამ ჩრდილების შემყურე მათ ჰგონიათ, რომ ნამდვილი რეალობა მხოლოდ ეს ჩრდილებია და მხოლოდ მათშია ჭეშმარიტება. მათი თვალები და გონება ამ აჩრდილთა სამეფოსაა მიჩვეული და სხვა რეალობა არცკი წარმოუდგენიათ. ისინი არიან მონები, რომლებიც აჩრდილთა ჯურღმულში, დილეგში ცხოვრობენ და უკეთეს ყოფაზე არცკი ოცნებობენ. ისინი კმაყოფილები არიან თავიანთი ხვედრით, მონური ყოფით და არცკი იციან თუ რა არის თავისუფლება. მხოლოდ ერთეულები ახერხებენ, რომ უდიდესი ტკივილების მიუხედავად თავი ასწიონ და მზერა გაუსწორონ გამოქვაბულის შემოსასვლელს საიდანაც მზის სხივები იფრქვევიან. კისერზე ყულფივით შემოჭერილი საყელური კანს ჭრის და იქედან თქრიალით მოედინება სისხლი, მაგრამ ამისდა მიუხედავად კისერმოგრეხილი ადამიანი ტკივილებს ვერ გრძნობს, რადგან იგი ხედავს ჭეშმარიტ სამყაროს, იდეათა სამყაროს, რომლის მშვენიერებისა და იდილის წინაშე ყოველგვარი ტკივილი ქრება. მისი გული სავსეა სიხარულით იმის გამო, რომ მან მზე დაინახა, იდეათა სამყარო იხილა და აჩრდილთა სამეფო და მონური ყოფიერება დაძლია. იგი გათავისუფლდა ამ ყოფიერებისაგან, მონობისაგან და პრომეთეს სიმალღემდე ავიდა. მაგრამ სიხარულთან ერთად ამიერიდან იწყება მისი ტრაგედია, რადგან ძველებურად, მონურად ცხოვრება მას არ შეუძლია, ახლებურად კი იგი უცხოა თვისტომთა შორის. მას უნდა, რომ სხვებიც გაათავისუფლოს და აზიაროს იდეათა სამყაროს, მაგრამ მისი არავის სჯერა. მისი მონათხრობი ჭეშმარიტი სამყაროს შესახებ ადამიანებისათვის უცხო და მიუღებელია. მათ არ უნდათ ტკივილები მიაყენონ საკუთარ თავს, დაღვარონ სისხლი და მზერა გაუსწორონ მზეს. მათ ურჩევნიათ ისევ მიჯაჭვულები იყვნენ და აჩრდილთა თეატრს უცქირონ, ისევ ჩრდილების პერსონაჟებად დარჩნენ. თავისუფლება მათი საქმე არაა, მონობაზე უკეთესი მათთვის არაფერია. გმირი ანუ ის ვინაც იდეათა სამყარო

იხილა ადამიანთაგან გარიყულად და ეულად რჩება. ბრბო მას სარკასტულად დასცინის და კეთროვანივით გაურბის, მისი ხვედრი მარტოობა და საზოგადოებისგან განზე დგომაა. ეს მითი გასაოცარი სიზუსტითა და სიმძაფრით აღწერს ადამიანის სპეციფიკასა და არსს და მასზე უკეთ მსოფლიო ლიტერატურაში ამის წარმოჩენა ვერავინ ვერ შეძლო.

ეგვიპტის კასტური საზოგადოების გაცნობის შემდეგ პლატონმა კომუნიზმის პარადიგმა შეიმუშავა, რომელიც შემდგომ სახადივით მოედო ევროპულ აზროვნებას. პლატონისთვის კომუნიზმი იდეალური საზოგადოებრივი მოდელია, რომელიც გამორიცხავს კერძო საკუთრებას წარმოების საშუალებებზე და ეფუძნება საზოგადოებრივი საკუთრების ფორმებს როგორც ეკონომიკის, წარმოების, ფინანსების ასევე მთავალი თაობის აღზრდის საქმეშიაც. ამ საზოგადოებაში ბავშვებს ჰყავთ საერთო მშობლები, რომლებიც არც იცნობენ საკუთარ ბიოლოგიურ შვილებს და მშობლიურ სითბოსა და სიყვარულს მიმართავენ სახელმწიფოს მზრუნველობის ქვეშ მყოფი ყველა ბავშვის მიმართ. განაწილების პრინციპი ამ საზოგადოებაში ეფუძნება სამართლიანობას, რის გამოც არ არიან მდიდრები და ღარიბები. საერთო ეროვნული შემოსავალი სახელმწიფოს ყველა წევრზე თანაბრად ნაწილდება. სახელმწიფო ასევე ზრუნავს მოხუცებზე და დავრდომილებზე, ათავსებს რა მათ თავშესაფრებში, სადაც მათი ცხოვრება აბსოლუტურად უზრუნველყოფილია. ეს საზოგადოება დიდი წარმატებით განხორციელდა ატლანტიდის კონტინენტზე, რომელიც მდებარეობდა დღევანდელი ატლანტის ოკეანეში და მისმა მცხოვრებლებმა მიაღწიეს განვითარების არნახულ დონეს. დიალოგ „კრიტიაში“ პლატონი ძალზე შთამბეჭდავად აღწერს ამ კუნძულს, მის ქალაქებს, იქ აღმოცენებულ ცივილიზაციას და მომდევნო პერიოდის მოაზროვნეებსა და ინტელექტუალებს უტოვებს კიდევ ერთ თავსატეხს იმის შესახებ, სინამდვილეში მართლა არსებობდა თუ არა ეს ცივილიზაცია. პლატონის მიხედვით ოკეანეში აღმოცენებულმა უზარმაზარმა ტალღებმა შთანთქეს ეს სახელმწიფო და კულტურა, რომლის შესახებ ცნობები მხოლოდ მითებმა თუ შემოგვინახეს.

დღემდე მეცნიერებაში არ წყდება დავა იმის შესახებ თუ სად მდებარეობდა ეს კონტინენტი, დღემდე გრძელდება ურთიერთგამომრიცხავი ჰიპოთეზების წამოყენება ამ ცივილიზაციის შესახებ და ამ პროცესებს არ უჩანს დასასრული.

პლატონს ეკუთვნის კიდევ ერთი ცნობილი მითი აკუმის შესახებ, რომელიც დიალოგ „ფედონშია“ გადმოცემული. მასში პლატონი მისთვის დამახასიათებელი მისტიურობით ამბობს, რომ ოდესღაც დედამინაზე მამრი და მდედრი ერთ არსებაში იყვნენ გაერთიანებულნი, რომელსაც აკუმს ეძახდნენ. აკუმი იყო ერთგვარი ჰერმაფროდიტი ანუ უსქესო არსება, რომელშიაც მამრისა და მდედრის სანყისები თანაბრად იყო წარმოდგენილი. ამ საპირისპირო პოლუსებს შორის აკუმში არსებობდა სრული თანასწორობა და იდილია. მოგვიანებით ღმერთებმა აკუმი შუაზე გაჰკვეთეს და მამრისა და მდედრის სანყისები ერთმანეთისგან განაცალკევეს. ამიერიდან დაირღვა ჰარმონია ამ სანყისებს შორის და ისინი მთელ ცხოვრებას ამ დისჰარმონიის დაძლევას ანდომებენ. აქედან მოყოლებული ადამიანთა ცხოვრების მთელი შინაარსი საკუთარი საპირისპიროს, მოპირდაპირე სქესობრივი ორეულის პოვნაზე დაიყვანება. სიყვარული სწორედ ამ ძიების გამოვლინებაა, ვინც იპოვის საკუთარ სქესობრივ ორეულს, რომელთანაც იგი ადრე აკუმში თანაარსებობდა ის ბედნიერია. სამწუხაროდ ასეთები ცოტანი არიან, ადამიანთა უმრავლესობას შეადგენენ ისინი, ვინც მთელი ცხოვრება ეძებს საკუთარ ორეულს, მაგრამ ვერა და ვერ პოულობს და იმედგაცრუებული, ხელჩაქნეული მიდის ამ ქვეყნიდან. ბედნიერება სულიერი მენყვილის პოვნაშია რასაც ბედისწერა ყველასთვის არ იმეტებს.

პოპერმა აღნიშნა, რომ ევროპულ საზოგადოებო სივრცეში პლატონმა პირველმა შემოიტანა ტოტალიტარიზმის რეციდივები იმით, რომ დაანესა სახელმწიფოებრივი რეგულაციის მკაცრი ნორმები როგორც საზოგადოებრივი ყოფიერების ასევე საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმებზე და ინდივიდუალურ ცხოვრებაზე რაც ტოტალიტარიზმის ერთ-ერთ აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენს. ყველაფერი სახელმწიფოში და არაფერი მის გარეთ, კონტროლი ყველაზე და ყვე-

ლაფერზე – ასეთია ტოტალიტარიზმის სლოგანი, რომელიც ნაწილობრივ პლატონის ნააზრევზეც ვრცელდება, მაგრამ ის პათოსი რომლითაც იგი ტირანისა და მის ფორმებს ებრძვის არ იძლევა იმის შესაძლებლობას, რომ მასზე ეს ბრალდება გავრცელდეს. ამას გარდა უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ტოტალიტარიზმი მეოცე საუკუნის პროდუქტია და იგი პლატონთან ვერანაირად ვერ იქნება წარმოდგენილი. რაც შეეხება ჩანასახოვან ფორმას, მაშინ იგი არამარტო პლატონთან, არამედ მასზე გაცილებით ადრე თვით „ბიბლიაშიც“ გვხვდება და ამაში არაფერი არაა გასაკვირი. იდეათა თეორიით, ანამნეზის ჰიპოთეზით, დიალექტიკით, ფილოსოფიის საგნის დადგენით, გამოქვაბულის მითით, კომუნიზმის პარადიგმით, ატლანტიდის მითით, აკუმის მითოლოგიით პლატონმა ამოუწურავი მასალა დაუტოვა მემკვიდრეებს, რომლებიც ორი ათას ოთხასი წლის მანძილზე სხვადასხვანაირ ინტერპრეტაციას აძლევდნენ მას და ერთმანეთისაგან განსხვავებულად ხსნიდნენ. ეს პროცესი დღესაც გრძელდება და ამ გაგებით ფილოსოფია შეიძლება პლატონის რეცეფციად მივიჩნიოთ.

TEIMURAZ PACHULIA

PLATO

ABSTRACT

Plato's ideas made the strongest influence on the further development of philosophy. His theory of ideas, dialectics, theory of knowledge, metempsychosis, the myth of cave, the paradigm of communism, the myth of atlantida, legend of Acamas have retained their importance up to the present. From this point of view it is possible to consider the post-Plato philosophy as reception of his ideas.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის უცხოეთისა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებამ.

**ინტერვიუ
პროფ. სერგი ავალიანთან**

**INTERVIEW
WITH PROF. SERGI AVALIANI**



თიმურაზ ფანჯიკიძე

(თბილისი)

თიმურაზ ფანჯიკიძე – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი. თ. ფანჯიკიძე რელიგიათმცოდნეობის ცნობილი მკვლევარია; მის კალამს ეკუთვნის მრავალი სამეცნიერო სტატია და ასევე მრავალი ნიგნი ქართულ, რუსულსა და იტალიურ ენებზე.

სერგი ავალიანი

(თვალსაჩინო მეცნიერი, მოღვაწე, პედაგოგი)

როცა რაიმე არ ვიცით, ან რომელიმე პრობლემაში ვერ ვერკვევით, საშველად ჩვენს მასწავლებლებს, უფროს თაობას მოვუხმობთ. მათი ცოდნისა და დაგროვილი გამოცდილების იმედი გვაქვს. მაგრამ კითხვა არ უნდა დააგვიანო, რადგან შეიძლება უკან მოიხედო და აღარავინ დაგხვდეს. ამიტომ მათ სიბრძნეს და გამოცდილებას გაფრთხილება უნდა, ხოლო ცოდნას დროული და სათანადო გამოყენება. მხოლოდ ბრიყვნი და უგუნურნი ცდილობენ მარადღეამს ახალი ველოსიპედის გამოგონებას და ამას ვერც აღწევენ...

დღეს მე მინდა მოგიხროთ ასეთ მრავალმცოდნე მასწავლებელზე, ცნობილ ფილოსოფოსსა და პიროვნებაზე, მეცნიერების დამსახურებულ მოღვაწეზე, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტზე, საქართველოს ეროვნული პრემიის ლაურეატზე, პროფესორ სერგი ავალიანზე.

ბატონი სერგი, რომ იტყვიან, უკანასკნელი მოჰიკანია იმ დიდი ფილოსოფიური კოჰორტისა საქართველოში, რომელმაც საკუთარი კვალი გაავლო და ახალი იდეები განავითარა ქართულ ფილოსოფიაში. იგი იყო მონაფე და შემდგომ უმ-

ცროსი კოლეგა ისეთი დიდი ქართველი მოაზროვნეების, როგორებიც იყვნენ: შალვა ნუცუბიძე, კოტე ბაქრაძე, სავლე ნერეთელი, სერგი დანელია და სხვები. ბატონ სერგის ბევრი რამ უნახავს, ბევრი რაიმეს მომსწრეა და ბევრ საქმეშია ჩახედული. იგი ცოცხალი მემატიანეა იმ იდეოლოგიური რყევების და ბრძოლების, რაც ფილოსოფიურ სფეროში ხდებოდა. მისთვის როგორც რელიგიური ადამიანისათვის, მეტად ძნელი იყო აეტანა იმ დროს გაბატონებული მარქსისტული ფილოსოფია, რომელიც საერთოდ უარყოფდა ღმერთის არსებობას და აიძულებდა მას შეფარულად ეთქვა თავისი სათქმელი.

იგი მაღლიერი მოწაფეც იყო და უხვად გამცემი, მზრუნველი მასწავლებელიც, რომელმაც ფილოსოფოსთა თაობები აღზარდა და გზაზე დააყენა.

სამწუხაროდ, მოღვაწეობის ბოლო წლებში მოწმე შეიქმნა ქართველ ფილოსოფოსთა რუდუნებით შექმნილი ფილოსოფიის ინსტიტუტის ნგრევისა და გაუქმებისა, როდესაც ნაძირლებმა: ილიას უნივერსიტეტის მაშინდელმა რექტორმა გიგი თევზაძემ და მისმა მოადგილემ სერგო რატიანმა, იმდროინდელი მთავრობის, პრეზიდენტ სააკაშვილის და განათლების მინისტრ ლომიას მხარდაჭერით ჯერ ვითომ თავის უნივერსიტეტს (ილიას უნივერსიტეტს) შეუერთეს ფილოსოფიის ინსტიტუტი, რამდენიმე თვის შემდეგ კი დაფინანსება შეუწყვიტეს და აიძულეს კოლექტივი უარი ეთქვა ფუნქციონირებაზე.

სამწუხაროდ ხმა არავის ამოუღია, ერთადერთი ვინც ინდივიდუალურად გააპროტესტა ეს გადაწყვეტილება, სერგი ავალიანი იყო. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ინსტიტუტის ყოფილ ხელმძღვანელობას არ დაუტოვებია არცერთი ოფიციალური ზემდგომი ინსტანცია, თხოვნით, რომ არ მიემართა, მაგრამ ამას, სამწუხაროდ, არავითარი საქმიანი რეაქცია არ მოჰყოლია. საგულისხმოა, რომ ამ მოვლენის წინ ფილოფოსიის ინსტიტუტმა დაამთავრა და გამოსცა 4-ტომიანი ფუნდამენტური შრომა „ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია“, რომელმაც საყოველთაო მოწონება დაიმსახურა და საქართველოს ეროვნული პრემიაც მიანიჭეს. დადებითად იყო შეფასებული მთლიანად ინსტიტუტის საქმიანობაც.

ასე თითქმის უხმოდ და უპროტესტოდ დასრულდა ფილოსოფიის ინსტიტუტის არსებობა. ინსტიტუტის, რომელიც გამოირჩეოდა თავისი მეცნიერული დონით და იმ დროისათვის მთელი საბჭოთა კავშირის მასშტაბით გაბედული და თამამი აზრებით.

ყველაფერი ეს „ნაციონალების“ მმართველობის პერიოდში მოხდა, მაგრამ, სამწუხაროდ, მდგომარეობის გამოსასწორებლად არც მომდევნო მთავრობას შეუწუხებია თავი. თითქმის ყველაფრისათვის და ყველასათვის მოინახა ფული, მათ შორის რელიგიური ორგანიზაციებისათვის, არა მარტო მართლმადიდებელი ეკლესიისათვის, არამედ კათოლიკური ეკლესიისათვის, ისლამური და სომხურ-გრიგორიანული ეკლესიისათვისაც (თითქოს აკლდეთ ფული!), მხოლოდ ფილოსოფოსებისათვის არ მოინახა ის მცირედი, უმნიშვნელო თანხა, რომელიც ფილოსოფიის ინსტიტუტს ფუნქციონირების საშუალებას მისცემდა. სამწუხაროდ, წყალში ჩაიყარა ამდენი ხნის ნაშრომი. ვინ იცის, მომავალში რამდენი ათეული წელი დასჭირდება იმას, რომ აღდგეს ფილოსოფიის ცოდნის თუნდაც ეს დონე, რომელიც ინსტიტუტის გაუქმებამდე იყო... გამოდის რომ, ზოგიერთი ჩვენი პოლიტიკოსის აზრით, ქვეყანას მოაზროვნე და მოფიქრალი ადამიანი საერთოდ არ სჭირდება...

მასხენდება ე. შევარდნაძის პრეზიდენტობის დროს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში სტუმრად მოსული შვეციის პრემიერ-მინისტრი, რომელიც უნივერსიტეტის საპატიო დოქტორად აირჩიეს. თავის სამადლობელო სიტყვაში პრემიერ-მინისტრმა თქვა, რომ ერთ დროს მისი ქვეყანაც ისეთივე მძიმე მდგომარეობაში იყო, როგორც დღევანდელი საქართველო, ეკონომიკური კრიზისი იდგა, იყო მასობრივი უმუშევრობა, მრავალი ადამიანი გარბოდა სხვა ქვეყნებში, არაფერი არ კეთდებოდა. ასეთ მძიმე პირობებში ქვეყანამ ის გამოსავალი ჰპოვა, რომ მთელი თავისი რესურსი განათლებაში ჩადო, საბოლოო ჯამში ამან გაამართლა და ახლა, როგორც ყველამ იცის, შვეცია ერთ-ერთი მონინავე და წარმატებული ქვეყანაა. ამ სიტყვებით შვეციის პრემიერ-მინისტრმა მიგვითითა გა-

ნათლების როლზე ქვეყნის წინსვლის საქმეში. სამწუხაროდ მას საქართველოში ყური არავინ უგდო.

ჩვენ ბატონ სერგი ავალიანზე ვსაუბრობთ, ჩვენთან ინტერვიუში მან თავისი ბიოგრაფია გაიხსენა:

დაბადებულა 1928 წლის 13 იანვარს რაჭაში, ამბროლაურის რაიონის სოფელ ჯვარისაში, მასწავლებლის, დამსახურებული პედაგოგის შალვა ავალიანის ოჯახში. მისი დედა პრისცილა (პასიკო) წულაძე-ავალიანი ასევე ამბროლაურის რაიონის სოფელ ლიხეთიდან ყოფილა, 1942 წელს მამა ჯარში გაუწვევიათ, საიდანაც უკან აღარ დაბრუნებულა. მარტოდ დარჩენილმა დედამ, რომელსაც მოსავლელად შრომისუნარმოკლებული დეიდაც დარჩა, სასწაული მოახდინა და ხუთივე შვილს უმაღლესი განათლება მიაღებინა.

ბატონ სერგის სწავლა 1934 წელს ჯვარისის დაწყებით სკოლაში დაუწყია, შემდეგ ბუგეულის საშუალო სკოლაში გადასულა, რომელიც 1944 წელს დაუმთავრებია. იმავე წელს ჩარიცხულა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიო-ფილოსოფიის ფაკულტეტზე. მისი მასწავლებლები იყვნენ იმდროისათვის უკვე გამოჩენილი ფილოსოფოსები: **შალვა ნუცუბიძე, კოტე ბაქრაძე, სერგი დანელია, სავლე წერეთელი**. ბატონი სერგი განსაკუთრებით ახლოს იყო მისივე სოფლელ სავლე წერეთელთან. დიალექტიკური ლოგიკის ცნობილ მკვლევართან, ფილოსოფიის ისტორიისა და საერთოდ ფილოსოფიური პრობლემების ღრმად მცოდნე ადამიანთან. მათი სულიერი სიახლოვე და გაგება იმდენად მჭიდრო იყო, რომ ბატონი სავლე თავისი ხელნაწერების წაკითხვას და რედაქტირებას სწორედ მას ანდობდა. ასე გამოვიდა სავლე წერეთლის საყოველთაოდ ცნობილი და გახმაურებული **„დიალექტიკური ლოგიკის“** წიგნი, ხოლო დიდი მეცნიერის გარდაცვალების შემდეგ, 1972 წელს მადლიერმა მოსწავლემ გამოსცა წიგნი თავის მასწავლებელზე: **„სავლე წერეთელი“**, სადაც გაშუქებულია დიდი ფილოსოფოსის ცხოვრება, მოღვაწეობა და ფილოსოფიური შეხედულებანი.

უმაღლესი სასწავლებლის დამთავრების შემდეგ, 1949 წელს ბატონ სერგის მუშაობა დაუწყია საქართველოს მეცნიე-

რებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში, სადაც ის სამსხვა ახალგაზრდა ფილოსოფოსთან (შემდგომში ცნობილ პროფესორებთან) ნიკო ქავჭავაძესთან, ოთარ ბაკურაძესა და ვახტანგ გაგოიძესთან ერთად მიიწვიეს უმცროს მეცნიერ-თანამშრომლად და ასპირანტად. აქედან მოყოლებული 2011 წლამდე (ფილოსოფიის ინსტიტუტის დახურვამდე) ბატონი სერგი ამ დანესებულების თანამშრომელია. აქ დაიცვა მან თავისი საკანდიდატო (1954) და სადოქტორო (1964) დისერტაციები. 45 წელი კი უწყვეტად ხელმძღვანელობდა განყოფილებას.

ბატონი სერგის თქმით, ფილოსოფიის ინსტიტუტი **პეტრე შარიას** გაუხსნია, მაგრამ იგი როგორც სამეცნიერო ცენტრი, სავლემწერეთელს ჩამოუყალიბებია. რთული დრო იდგა, ყოველგვარი „სხვაგვარი“ აზროვნება იკრძალებოდა და იდევნებოდა. ამ მოტივით, კერძოდ კი, „კოსმოპოლიტიზმის“ ბრალდებით, **შალვა ნუცუბიძე** და **სერგი დანელია** გაუძევებიათ ინსტიტუტიდან, ხოლო **კოტე ბაქრაძე** უნივერსიტეტში გადასულა სამუშაოდ.

სწორედ ასეთ ძნელ პერიოდში მოუხდა მოღვაწეობა ს. ავალიანს, რომელიც, როგორც ვთქვით, 45 წლის მანძილზე ხელმძღვანელობდა ინსტიტუტის უმთავრეს „დიალექტიკური მატერიალიზმის“ განყოფილებას. მართალია, განყოფილებას ასეთი სახელწოდება ჰქონდა, მაგრამ ს. ავალიანი და მისი თანამშრომლები ძირითადად თეორიულ ფილოსოფიურ პრობლემებს იკვლევდნენ.

მეტად შთამბეჭდავია ბატონი სერგის მიერ ამ წლებში შექმნილი სამეცნიერო პროდუქცია, მას გამოქვეყნებული აქვს 32 ნიგნი ქართულ და რუსულ ენებზე, 250-ზე მეტი სამეცნიერო სტატია ქართულ, რუსულ, გერმანულ, ინგლისურ და უკრაინულ ენებზე. მისი ხელმძღვანელობით აღიზარდა მრავალი მეცნიერ-მუშაკი, რომელთა დიდი ნაწილი წარმატებული მეცნიერებათა დოქტორია, პროფესორია. თავისი მეცნიერული კვლევის შედეგად შეიმუშავა ორი ფილოსოფიური თეორია: 1) **„ფსევდობსოლუტურის ფილოსოფია“**, რომელსაც პრეტენზია აქვს ახსნას ადამიანის მთელი სულიერი

ცხოვრება. 1986 წელს ს. ავალიანმა ამ თემაზე მოხსენება გააკეთა ბერლინში სპეციალურ კოლოქვიუმზე, სადაც იმსჯელეს ამ თეორიაზე (აღსანიშნავია, რომ ამავე სახელწოდებით არის გამოსული მისი მონოგრაფიაც).

მეორე თეორიას ეწოდება „მეცნიერული ონტოლოგია“, სადაც ავტორმა სცადა ეპოვა არსებითი კავშირი ფილოსოფიასა („პირველ ფილოსოფიას“) და რელიგიას შორის.

ამ თეორიების განსჯას ს. ავალიანი მომავალ თაობებს ანდობს.

ცალკე უნდა ითქვას ბატონ სერგი ავალიანის მიერ დიდი რუდუნებით შექმნილ ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიაზე, რომელიც 1995 წელს იქნა დაარსებული. ამ პერიოდში დაარსებული ბევრი სხვა დარგობრივი აკადემიისაგან განსხვავებით ეს გაერთიანება რაიმე ფორმალური, მხოლოდ სახელისათვის დაარსებული აკადემია არ ყოფილა, რომლის წევრებიც მხოლოდ აკადემიკოსის წოდებით ყოფილიყვნენ მოხიბლულნი, არამედ საკმაოდ აქტიური, მობილური მეცნიერთა ნაკრები, რომელიც ყოველწლიურად თითო მეტად საინტერესო სქელტანინ ტომს აქვეყნებს, ატარებს კონფერენციებს, საინტერესო განხილვებს ფილოსოფიის აქტუალურ საკითხებზე, ეხმაურება ყველა ღირსშესანიშნავ თარიღს.

აკადემია არასდროს ყოფილა ხალხმრავალი. მისი ახლანდელი შემადგენლობა 25 წევრისაგან შედგება, მათ შორის სხვა ქვეყნის მოქალაქეებიც არიან. აქ შემთხვევით ხალხს ვერ შეხვდებით. თითოეული მისი წევრი გამორჩეული მეცნიერი და თავისი საქმის ჭეშმარიტი სპეციალისტია.

მახსოვს თუ როგორ ეწინააღმდეგებოდა ბატონი სერგი ჩვენს აკადემიაში ერთი საკმაოდ ცნობილი კომპოზიტორის არჩევას, რადგან მისი მონაცემები აკადემიის დებულებას არ შეესაბამებოდა.

ამ წიგნის სახით აკადემიის საგამომცემლო ორგანოს „ფილოსოფიური ძიებანის“ საიუბილეო – მეოცე ტომი გამოიცა, რომელშიც შეფასებულია აკადემიის ორი ათეული წლის მანძილზე ჩატარებული მუშაობა.

ცალკე თემაა ბატონი სერგი ავალიანი როგორც რედაქტორი. ვინ იცის, რამდენი ენით აუწერელი შრომა აქვს ჩაღებულ, რამდენი ენერგია აქვს დახარჯული ბატონ სერგის „ფილოსოფიური ძიებანის“ მომზადებასა და გამოცემაში, რამდენჯერაა წაკითხული და შემონმებული თითოეული მასალა, რათა იქ რაიმე შეცდომა ან ლაფსუსი არ გაპარულიყო. ეს არის ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი იმისა, რომ ამ ტომეულებმა დიდი აღიარება და ავტორიტეტი მოიპოვა. ბატონი სერგი ფლობს არა მარტო უცხო ენებს, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, კარგად იცის მშობლიური ქართული ენა, შესანიშნავად გრძნობს თითოეულ სიტყვას, მის ჭეშმარიტ მნიშვნელობას. ამიტომაცაა, რომ ტომეულებში გამოქვეყნებული მასალები ენობრივად და აზრობრივად ყოველთვის კარგადაა გამართული. „ფილოსოფიური ძიებანი“ მრავალ ქვეყანაში ვრცელდება და მას ჩვენი ქვეყნის საზღვრებს იქითაც საკმაოდ დიდი ავტორიტეტი აქვს.

მეტად შთამბეჭდავად გამოიყურება სერგი ავალიანის ჯილდოები:

დაბადებიდან 70 წლისთავზე დაჯილდოვდა ღირსების ორდენით, 1984 წელს მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწის წოდება მიენიჭა, 1987 წელს წიგნისათვის „ანტონ პირველი“ დააჯილდოვეს ოქროს მედლით, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა ივანე ჯავახიშვილის მედლით დააჯილდოვა, ხოლო 2011 წელს „ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის“ ოთხტომეულის გამოცემაში განეული შრომისათვის ეროვნული პრემიის ლაურეატის წოდებაც მიანიჭეს.

ბატონ სერგის კარგად იცნობენ არა მარტო საქართველოში, არამედ საზღვარგარეთაც. იგი არჩეულია მრავალი საერთაშორისო საზოგადოების წევრად. მათ შორის „საერთაშორისო ბიოგრაფიულმა ცენტრმა“ (კემბრიჯი, ინგლისი) მიანიჭა „XXI საუკუნის 2000 ინტელექტუალის“ საპატიო წოდება. მისი გვარი თითქმის ყოველწლიურად ფიგურირებს „საერთაშორისო ფილოსოფიური დოკუმენტაციის ცენტრის“ გამოცემებში. მისი გვარი შეიტანეს „წარმატებულ ლიდერთა პროფილების“ (კემბრიჯი) სიაში. 2001 წელს აირჩიეს 2001 წლის საერთაშო-

რისო ადამიანად“, მიანიჭეს „საქართველოს წარმომდგენი წლის ადამიანის“ (აშშ, ჩრდ. კაროლინა) ნოდება, არჩეული იქნა მეცნიერებათა ფილოსოფიის ასოციაციის (ინგლისი) ნევრად და სხვ.

ბატონ სერგის განსხვავებული სიყვარულის საგანია მისი მშობლიური კუთხე რაჭა, სადაც მას აქვს ორსართულიანი მამისეული სახლი, ფართო, ხეხილიანი ბაღით, მაგრამ ძალიან წუხს, რომ ჯანმრთელობის გამო ჩასვლას ვეღარ ახერხებს. შვილები კი ძალზე მოუცლელნი არიან. ძალიან სწუხს, რომ საქართველოს ეს მშვენიერი კუთხე თანდათან ცარიელდება, კერძოდ, მის მშობლიურ ჯვარისაში სულ რამდენიმე კომლილა ზამთრობს...

ბატონი სერგი ძალიან აფასებს რაჭველ ფილოსოფოსებს. მისთვის, როგორც ალბათ ყველა რაჭველისათვის უცხოა კუთხურობა, მაგრამ მას ახარებს, რომ ფილოსოფიამ რაჭის მთებშიც მოიკიდა ფეხი. ქართულ ფილოსოფიას, რასაკვირველია, მთელი ქართველი ხალხი ქმნიდა, მაგრამ მათ რიცხვში მეტად შთამბეჭდავად გამოიყურება რაჭველ ფილოსოფოსთა რაზმი (ს. ნერეთელი, კ. ბაქრაძე, ს. ავალიანი, ვ. გოგობერიშვილი, მ. ბიჭაშვილი, კ. კაციტაძე, ტ. რეხვიაშვილი, ვ. ქელიძე, რ. გორდეზიანი და სხვები).

ბატონი სერგი შესანიშნავი მეოჯახეა. ჩვენ მოწმე ვიყავით თუ როგორ ღირსეულად დაიტირა მან თავისი მეუღლე, რომელიც მრავალი წელი დაავადებული იყო მძიმე სენით – ალცჰაიმერიით. მას შესანიშნავი 3 შვილი, 6 შვილიშვილი და ერთი შვილთაშვილიც ჰყავს. ყველა მათგანი გამოირჩევა მონდობებით, პრომისმოყვარეობით და თავის საქმეში წარმატებულია. შვილიშვილებიდან ერთი კი გერმანიაში მოღვაწეობს წარმატებით.

ბატონი სერგი პატივს სცემს თავისი ქვეყნის წეს-ჩვეულებებს, ქართულ ყოფას, მაგრამ იგი მიესალმება ყოველგვარ სიახლეს, რომელსაც ადამიანები პროგრესისაკენ მიჰყავს.

როცა ეს წერილი დაიბეჭდება, ბატონი სერგი 88 წლის გახდება. ცოტა ფეხის კიდურებმა უმტყუნა, გადაადგილება უჭირს, მაგრამ სხვაგვარად ძველებურად შემართულია, გონე-

ბა ადრინდელივით უჭრის, მის გონებაში ნატამალი არ არის სკლეროტული მოვლენების, ყველაფერი იცის და ყველაფერი ახსოვს, ახლისკენაც ისწრაფვის, ებრძვის უსამართლობას, მუდამ მზად არის ახალ თემებს და ახალ გამოწვევებს შეებას, თავისი სიტყვა თქვას. მას ძველებურად აქვს ყველა ის დადებითი თვისება, რომელიც ახალგაზრდობაში ახასიათებდა: შრომისუნარიანობა, მიზანდასახულობა, ნიჭიერება, კაცთმოყვარეობა და პატიების უნარი, მადლიერება, ამის მაგალითად გამოდგება მისი დამოკიდებულება როგორც თავისი მასწავლებლების, ასევე მისი მოსწავლეებისადმი...

* * *

ახლა გთავაზობთ ბატონ სერგი ავალიანის ინტერვიუს იმ ნაწილს, რომელიც წერილის წინა ნაწილში არ შევიდა:

თეიმურაზ ფანჯიკიძე: ბატონო სერგი, რა არის და რას იმშნავს თქვენთვის ფილოსოფია?

სერგი ავალიანი: ფილოსოფია ჩემთვის არის ცხოვრების აზრი. მთელი ჩემი შეგნებული ცხოვრება – საშუალო სკოლიდან დღემდე – ფილოსოფიისადმი ლტოლვაში გავატარე. ახლაც, როცა ხანდაზმული ვარ, ფილოსოფიური წიგნები და პრობლემები ისევე მიზიდავს, როგორც ახალგაზრდობის წლებში. ჩემი სამეცნიერო მუშაობის შედეგად შევიმუშავე ორი ფილოსოფიური თეორია: „ფსევდობსოლუტურის ფილოსოფია“ (იხ.: ჩემი ამავე სახელწოდების წიგნი), რომელსაც პრეტენზია აქვს ახსნას ადამიანის მთელი სულიერი ცხოვრება, სახელდობრ, შემეცნება ღირებულებითი ცხნობიერების ჩათვლით. 1986 წელს ბერლინის უნივერსიტეტმა ამ თეორიას სპეციალური კოლოკვიუმი მიუძღვნა, სადაც მე მოხსენება გავაკეთე. მეორე თეორიას ეწოდება „მეცნიერული ონტოლოგია“ (იხ.: ამავე სახელწოდების ჩემი წიგნი). ამ წიგნში მე ვპოვე არსებითი კავშირი ფილოსოფიასა („პირველ ფილოსოფიასა“) და რელიგიას შორის. ამ თეორიების განსჯა მომავალი თაობისათვის მიმინდვია. როცა ვხედავ ამჟამად ჩვენს რესპუბლიკაში ფილოსოფიის დეკადანსს, გული მტკივა, მაგრამ რა შემიძლია, როცა ხელისუფლება თავს იკავებს.

თეიმურაზ ფანჯიკიძე: როგორ უყურებდით და დღეს როგორ შეაფასებდით საბჭოთა იდეოლოგიას?

სერგი ავალიანი: საბჭოთა იდეოლოგია მეცნიერებისა და ხელოვნების, საერთოდ, თავისუფალი აზროვნების მტერი იყო, იგი იყო სიცრუეზე, სიყალბესა და ტერორზე დაფუძნებული მსოფლმხედველობა. მისი დამარცხება თანამედროვე ეპოქის უდიდესი მიღწევაა. მაგრამ ღრმად ცდებიან ისინი, ვინც საერთოდ უარყოფს იდეოლოგიის საჭიროებას. ეტყობა, ისინი იდეოლოგიას და მარქსისტულ იდეოლოგიას ერთმანეთთან აიგივებენ. იდეოლოგია ხომ იდეების სისტემაა, რის გარეშე ვერც ერთი ერი ვერ იარსებებს.

თეიმურაზ ფანჯიკიძე: როგორი იყო თქვენი კოლეგების აზრი მარქსიზმის შესახებ?

სერგი ავალიანი: მხოლოდ და მხოლოდ უარყოფითი; ნორმალური აზროვნებისათვის მარქსისტული იდეოლოგია, მარქსისტული ცხოვრების წესი კატეგორიულად მიუღებელია.

თეიმურაზ ფანჯიკიძე: როგორია თქვენი დამოკიდებულება რელიგიისადმი, საერთოდ რწმენისადმი?

სერგი ავალიანი: წინასწარ გეტყვით, რომ მე თეისტი ვარ (მაგრამ არა თეოლოგი). რელიგიურ ოჯახში გავიზარდე და ღმერთის რწმენა ყოველთვის თან მდევდა. მაგრამ რწმენა სუბიექტური ფენომენია, რომელსაც დასაბუთება თან არ ახლავს, რის გამოც იგი ათეიზმთან ბრძოლაში უძლურია. მაგრამ როდესაც მე ეს გავაცნობიერე და ბუნებისმეცნიერების მიღწევებს გავეცანი, იმ აზრამდე მივედი, რომ მეცნიერული არგუმენტებით თეიზმის დასაბუთება შესაძლებელია და აი, როგორ: გთხოვთ, ყურადღებით მომისმინოთ:

იუდაურ-ქრისტიანული რელიგია კრეაციონიზმის იდეიდან ამოდის, თვლის, რომ ღმერთმა სამყარო არარაობიდან შექმნა. მატერიალიზმი და ათეიზმი კი მატერიალური სამყაროს მარადიულობის თეზისს ემყარება. ის არის მისი საფუძველი. მაგრამ გასული საუკუნის კოსმოლოგიურმა აღმოჩენებმა ეს იდეა პრინციპულად უარყო, ხომ დამეთანხმებით, რომ მატერიალურ სამყაროში, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ,

მარადიული არაფერი არ არის; ყველაფერი შექმნილია ანუ დროში იმყოფება. „დიდი აფეთქების“ კოსმოლოგიურმა თეორიამ თითქმის ექსპერიმენტულად დაასაბუთა, რომ მატერია არ არის მარადიული; იგი წარმოიშვა რაღაც „ცეცხლოვანი ბურთის“ აფეთქების შედეგად. რა იყო ეს „ცეცხლოვანი ბურთი“? ამაზე პასუხი არ არსებობს, ვინაიდან აფეთქებამდე არაფერი არ არსებობდა, არც სივრცე, არც დრო, არც მატერია და ა.შ. ამიტომ მეცნიერები და მეცნიერების კომენტატორები ამბობენ, რომ იგი არაფერი არ იყო. სამყარო არარაობიდან წარმოიშვა. აფეთქებიდან რამდენიმე მილიონი და მილიარდი წლის შემდეგ სამყარო წარმოიშვა. მილიონი და მილიარდი წლები დასჭირდა მატერიალური სამყაროს შემადგენელი ნაწილაკების – **ატომის, პროტონის, ნეიტრონის** და ა.შ. ანუ მატერიალური სამყაროს შემადგენელი ნაწილების შექმნას. მით უფრო გვიან წარმოიშვა **გალაქტიკები, პლანეტები, ვარსკვლავები, მზე, მთვარე** და ა.შ. დიდი მეცნიერები (მაგალითად, **დირაკი**) ამტკიცებდნენ, რომ მატერიის შექმნა ახლაც წარმოებს. ეს ხომ მატერიის მარადიულობის უარყოფაა, რაც მეცნიერულად მტკიცდება. ხოლო თუ მატერია არ არის მარადიული, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ თანამედროვე ეპოქაში მატერიალისტურმა და ათეისტურმა მსოფლმხედველობამ სრული მარცხი განიცადა. ეს არის ერთ-ერთი არგუმენტი, რომელსაც მატერიალისტური მსოფლმხედველობა ვერ უმკლავდება.

მეორე არგუმენტი: ისმის კითხვა: „ცეცხლოვანი ბურთის“ აფეთქება და სამყაროს წარმოშობა ხომ არ იყო შემთხვევითი მოვლენა ან ბუნებრივი ძალების მოქმედების შედეგი? მაგრამ ეს შეუძლებელია, ვინაიდან აფეთქებამდე ხომ არაფერი არ არსებობდა? ან იქნებ მატერიალურმა სამყარომ თვითონ შექმნა თავისი თავი? არავითარ შემთხვევაში! მეცნიერებაში კარგად ცნობილია, რომ თვითშექმნა შეუძლებელია, უაზრო ცნებაა. რაიმეს შექმნამდე შემქმნელი ხომ უნდა არსებობდეს? ხოლო თუ შემქმნელი ჯერ კიდევ არ არსებობს, მაშინ თვითშექმნის აქტის შესაძლებლობა გამორიცხებულია. აქედან კი ლოგიკური აუცილებლობით გამომდინარეობს, რომ რაკი სამ-

ყარო შექმნილია, შემქმნელიც უნდა არსებობდეს. მატერიალური სამყარო შექმნა რალაც სხვა ძალამ, რომელიც, პლატონის სიტყვებით რომ ვთქვათ, შემქმნელი იყო (და არის) „მძლეთა-მძლეთ“ ანუ ღმერთი. ამ საბუთს ნიუტონიც მიმართავს.

მესამე არგუმენტი. ფიზიკაში ცნობილია **ენტროპიის კანონი**, რომელიც წესრიგიდან უწესრიგობისაკენ სვლას ნიშნავს. როცა ბომბი აფეთქდება ან ვულკანი ამოიფრქვევა ყოველგვარი წესრიგის გარეშე ამოიტყორცნება ქვები და ყველაფერი; ერთი სიტყვით, ირღვევა წესრიგი და მყარდება ქაოსი და უწესრიგობა. „ცეცხლოვანი ბურთის“ აფეთქების შედეგად კი მოხდა პირიქით, დამყარდა წესრიგი, კანონზომიერება, განლაგდნენ გალაქტიკები, პლანეტები, ვარსკვლავები, მზე, მთვარე და ა.შ. ეს ნიშნავს, რომ „ცეცხლოვანი ბურთის“ აფეთქებამ უწესრიგობა და ქაოსი კი არ გამოიწვია, არამედ, პირიქით, წესრიგი და კანონზომიერება დამყარდა, რაც იმას ნიშნავს, რომ სამყაროს შექმნა შემთხვევითი და ბუნებრივი ძალების მოქმედების შედეგი კი არ იყო, არამედ მიზანშეწონილი, მიზანდასახული, ტელეოლოგიური აქტი. მეცნიერები სულ უფრო და უფრო იმ იდეისაკენ იხრებიან, რომ სამყარო მორგებულია ადამიანს, მას ემსახურება. ეს კი არის ანთროპოცენტრიზმი, რომელიც ადამიანს სამყაროს ცენტრში ათავსებს. ბუნებისმეცნიერებაში ჩამოყალიბებული ე.წ. „ანთროპულ-კოსმოლოგიური პრინციპი“ სწორედ ამის დასაბუთებას ემსახურება. იგი ამბობს: „სამყაროში ყველაფერი ისეა შექმნილი, რომ ჩვენ შეგვეძლოს სამყაროში სიცოცხლე. თუკი სამყარო თუნდაც ოდნავ განსხვავებული იყოს, მაშინ სიცოცხლეს ვერ შევძლებდით“. ეს სწორედ ანთროპოცენტრიზმია.

თუ ყველა ზემოთქმულს „ბიბლიის“ პირველ ორ პარაგრაფს შევადარებთ, გასაოცარ დამთხვევას ვიპოვნით. იქ ლაპარაკია, რომ ღმერთმა შექმნა სამყარო არარაობიდან (კრეაციონიზმი). ამასთანავე სამყაროს ქმნადობას მიზნობრივი ხასიათი ჰქონდა (ტელეოლოგია). ეს მიზანი ადამიანი იყო. ეს უკვე ანთროპოცენტრიზმია. ეს ნიშნავს, რომ კრეაციონიზმს ანთროპოცენტრისტული ხასიათი ჰქონდა. აქედან იმ დასკვნამდე მივდივართ, რომ ქრისტიანული მსოფლმხედველობა

სამ დედაბოძს ემყარება: **კრეაციონიზმი, ტელეოლოგია და ანთროპოცენტრიზმი**. ეს იდეა არის გატარებული იმ სტატიაში, რომელიც ამასწინათ ჟურნალ „რელიგიაში“ დაიბეჭდა.

ყოველივე ამან ჩემი რელიგიური რწმენა არა მარტო განამტკიცა, არამედ მას ცოდნის ხასიათიც მისცა. ამ ათიოდე წლის წინ კალიფორნიის უნივერსიტეტში მსოფლიოში გამოჩენილ ბუნებისმეტყველთა კონფერენცია შედგა „დიდი აფეთქების თეორიასთან“ დაკავშირებით. მეცნიერები იმ დასკვნამდე მივიდნენ, რომ **„მეცნიერებამ აღმოაჩინა ღმერთი“**.

ასეთია, ძალიან მოკლედ ჩემი თვალსაზრისი თეიზმის დარგში.

თეიმურაზ ფანჯიკიძე: ბატონო სერგი, ღმერთის ცნება ფილოსოფიასა და რელიგიაში ერთი და იგივეა?

სერგი ავალიანი: ღმერთი ერთია: რელიგიური პლურალიზმი დიდხანია წარსულს ჩაბარდა. ფილოსოფოსები აბსოლუტური არსის ცნებაზე ლაპარაკობენ, რომელსაც ზუსტად იმავე ატრიბუტებს მიაწერენ (მაგალითად, პლატონი ხმარობს ტერმინს „მძლეთა მძლე“ ანუ ყოვლისშემძლე, ნიუტონი: „ბრძენთა უბძენესი“ ანუ ყოვლისმცოდნე; ნეოპლატონიზმში: „უმღლესი სიკეთე“ და სხვ.), რაც რელიგიაში ღმერთს მიეწერება. მაშასადამე, აბსოლუტური არსი (მაგალითად, ჰეგელთან) რელიგიის ენაზე არის ღმერთი. ბევრი ფილოსოფოსი პირდაპირ გამოთქვამს აზრს აბსოლუტური არსისა და ღმერთის იგივეობის შესახებ. დავასახელებთ რამდენიმეს: მაგალითად პლატონი ბუნების გასაოცარ კანონზომიერებაზე დაკვირვების შედეგად სვამს კითხვას: „რა ძალას შეეძლო აეძულებინა ესოდენ დიდი მასები წრიულად ებრუნათ ერთი და იგივე დროის განმავლობაში, როგორც დღეს ბრუნავენ? რომელ ბუნებას შეეძლო მოემოქმედა ეს? მე ვამტკიცებ, რომ ამის მიზეზი შეიძლება იყოს მხოლოდ ღმერთი; სხვაგვარად ეს შეუძლებელია“. მეორე მაგალითი: კლასიკური მექანიკის ფუძემდებელი ნიუტონი წერდა: „მზის, პლანეტებისა და კომეტების ესოდენ გამაოგნებელი შეერთება შეუძლებელია სხვაგვარად მომხდარიყო, თუ არა მძლეთა მძლე და ბრძენთა უბრძე-

ნესი არსების ზრახვით და ნებით, არსებისა, რომელიც მართავს ყველაფერს ... როგორც კოსმოსის მბრძანებელი და თავისი მბრძანებლობის მიხედვით უნდა იწოდებოდეს უფალი ღმერთი ყოვლისმპყრობელი... რომელიც განსაცვიფრებლად განაფულია მექანიკასა და გეომეტრიაში“. ჰეგელი კი ამტკიცებს, რომ “ფილოსოფიასა და რელიგიას ერთი და იგივე საგანი აქვთ; ეს არის ღმერთი“. ფილოსოფიისა და რელიგიის ღმერთის იგივეობის იდეას თითქმის ყველა ფილოსოფოსი იზიარებს. ვიმეორებთ: ღმერთი ერთია და არა მრავალი.

თეიმურაზ ფანჯიკიძე: რა აზრის ხართ პოსტსაბჭოთა ეპოქაში ფილოსოფიის მდგომარეობის შესახებ?

სერგი ავალიანი: ჩემი აზრი ამ საკითხზე უკიდურესად უარყოფითია. ამის შესახებ მე მკაცრად ვწერდი 2015 წლის 17 ივლისის „ლიტერატურულ საქართველოში“. კომუნისტური რეჟიმის დროს (ღმერთმა დამიფაროს მისი ქებისაგან) ფილოსოფიას გაცილებით მეტ ყურადღებას უთმობდნენ, ვიდრე ახლა პოსტკომუნისტურ სივრცეში. ყველა უმაღლეს სასწავლებელში იყო ფილოსოფიური კათედრა, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ფილოსოფიის ფაკულტეტი არსებობდა; მეცნიერებათა აკადემიასთან ფილოსოფიის ინსტიტუტი. სახელმწიფო გამოცდებისა და საკანდიდატო მინიმუმის გეგმის მიხედვით, განურჩევლად სპეციალობისა, გამოცდებს აბარებდნენ ფილოსოფიაში. კომუნისტური რეჟიმის ნგრევას თან მოჰყვა ფილოსოფიის ნგრევაც. ახლა ფილოსოფია ჩვენს რესპუბლიკაში უფსკრულის პირასაა. ხელისუფლებას კი ფილოსოფიისათვის არ სცალია. ეტყობა, მეცნიერებისა და განათლების მინისტრს **ქ-ნ თამარ სანიკიძეს** ფილოსოფიის არსებობის შესახებ, მით უმეტეს მის ღირებულებაზე, არაფერი გაუგონია. თუ ასე გაგრძელდა, მაშინ ფილოსოფიური აზროვნება დაღუპვას ვერ აცდება.

თეიმურაზ ფანჯიკიძე: როგორია თქვენი დამოკიდებულება ქართულ ფილოსოფიასთან?

სერგი ავალიანი: სავლეთ ნერეთლის დაჟინებული მოთხოვნით მეცნიერული მუშაობა ქართულ ფილოსოფიაში დავინყე. ორიოდ ნლის შემდეგ კი ფილოსოფიის ზოგად პრობლემებს მივუბრუნდი. კერძოდ, მუშაობა დავინყე **აბსოლუტურისა** და **რელატიურის** ურთიერთობის შესახებ, რამაც ჯერ **პოზიტივიზმამდე** მიმიყვანა, შემდეგ კი **ონტოლოგიამდე**. დრო და დრო ქართულ ფილოსოფიაშიც ვმუშაობდი. გამოცემული მაქვს რამდენიმე ნიგნი, მათ შორის „ანტონ პირველი“, რომელიც ოქროს მედლით დაჯილდოვდა. ძალიან კმაყოფილი ვარ ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში მუშაობით, განსაკუთრებით „ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის“ გამოქვეყნებით, რომლის თითქმის ყველა თეორიული თავი, გარდა პირველი ტომისა, ჩემი დაწერილია. სამწუხაროდ, ქართული ფილოსოფიის ისტორია არ არის ორიგინალური გამოკვლევებით მდიდარი, მაგრამ რაც არის ის უნდა გამოვიკვლიოთ; ჩვენ საქმეს სხვა ვერავინ გააკეთებს.

თეიმურაზ ფანჯიკიძე: რა კავშირია ქართულ ფილოსოფიასა და პოლიტიკას შორის?

სერგი ავალიანი: არავითარი! პოლიტიკის ჩართულობა მეცნიერების დამლუპველია. ამაში ხომ დავრწმუნდით კომუნისტური წყობილების დროს.

თეიმურაზ ფანჯიკიძე: როგორია თქვენი აზრი ცხოვრების საზრისზე, ადამიანთა უფლება-მოვალეობებზე?

სერგი ავალიანი: ცხოვრებას მაშინ აქვს აზრი, თუ რაიმე ახალს ქმნი, ბოროტებას ებრძვი და სიკეთეს თესავ. უნდა გვახსოვდეს, რომ უფლება და მოვალეობა, თავისუფლება და აუცილებლობა განუყრელია. ფრანგმა ფილოსოფოსმა **სარტრიმ** თქვა: ადამიანს მისჯილი აქვს თავისუფლებაო. მე დავუმატებდი: თავისუფლება და პასუხისმგებლობა. ადამიანი მაშინ ხარ, თუ თავისუფლებასთან ერთად შენს ქცევაზე პასუხისმგებელიც ხარ.

თეიმურაზ ფანჯიკიძე: რას ფიქრობთ მომავალ თაობაზე, საქართველოს აქვს თუ არა მომავალი?

სერგი ავალიანი: თანამედროვე ახალგაზრდა თაობაში, სამწუხაროდ, თავი იჩინა ბევრმა უარყოფითმა თვისებამ. გახშირდა მკვლევობები, თვითმკვლევობები, ბილნსიტყვაობა. მკვეთრად შემცირდა წიგნის მკითხველთა რიცხვი, კომპიუტერმა, რომელიც ჩვენი დროის უდიდეს აღმოჩენას წარმოადგენს, შთანთქა ბევრი ახალგაზრდის გონება. უნიგნურობას გაუნათლებლობა მოჰყვა. ხშირად შეხვდებით ისეთ ახალგაზრდას, რომელიც თავისი ერის კულტურასაც კი არ იცნობს, რომ აღარაფერი ვთქვათ მსოფლიო კულტურის მიღწევებზე. მაგრამ ამან გული არ უნდა გაგვიტეხოს. მათ გვერდით საბედნიეროდ, არიან ფრიად განათლებული და ნიჭიერი ახალგაზრდებიც. იმედი მაქვს, რომ მომავალი თაობა ახლანდელს აჯობებს. შვილმა მამას უნდა აჯობოს.

რაც შეეხება საქართველოს მომავალს, ვფიქრობ, რომ ადრე თუ გვიან ჩვენი ქვეყანა თავს დააღწევს სუპერ-სახელმწიფოების ქვეშევდრომობას და თავის ჭეშმარიტ გზას იპოვის. ასე მესახება ჩვენი ქვეყნის მომავალი, თუ ბოროტმა ძალებმა ბოლომდე არ იმძლავრეს.

* * *

ასე ფიქრობს და აზროვნებს შესანიშნავი და მრავლისმნახველი ფილოსოფოსი, ღვანლმოსილი მეცნიერი, საქართველოში ალბათ ერთ-ერთი ყველაზე უფრო პროდუქტიული მკვლევარი, რომელიც მრავალ სამეცნიერო ტიტულს ფლობს. მათ შორის ფილოსოფოსთა აკადემიის პრეზიდენტის. მიუხედავად ასეთი განვლილი გზისა და დამსახურებისა, იგი მხოლოდ ჩვეულებრივ პენსიას – 160 ლარს იღებს, ზუსტად ისეთივეს, როგორც ნებისმიერი ხანშიშესული ადამიანი, რომელსაც საერთოდ არ უმუშავია და შრომის წიგნაკიც არ გაუხსნია.

სამწუხაროდ ასეთია რეალობა, ასეთია ფილოსოფიის და ფილოსოფოსთა ბედი დღევანდელ საქართველოში...

ინფორმაცია

2014

INFORMATIONS

2014

1. დაიბეჭდა „ფილოსოფიური ძიებანი“-ს XIX კრებული.
2. დაიბეჭდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის **კახა ქეცბაიას** წიგნი „მეცნიერების სოციოლოგია“.
3. დაიბეჭდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის **ბაჩანა ბრეგვაძის** მიერ თარგმნილი პლოტინეს „ენეადები“. წიგნს დართული აქვს მთარგმნელის ვრცელი გამოკვლევა.
4. დაიბეჭდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის **ზურაბ ხასაიას** წიგნი: „ფილოსოფიის სისტემური კურსი“.
5. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი **მამუკა დოლიძე** მონაწილეობდა ამერიკის კათოლიკური უნივერსიტეტის (ვაშინგტონი) კონფერენციის მუშაობაში, სადაც მან წაიკითხა მოხსენება: „ქრისტიანული მოტივები ფოლკნერის შემოქმედებაში“.
6. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს **რამაზ გახოკიძეს** შეუსრულდა 70 წელი; ამ აკადემიის პრეზიდიუმი და აკადემიის მთელი შემადგენლობა ულოცავს დვანღმოსილ მეცნიერს ამ საიუბილეო თარიღს.
7. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს **ნოდარ სარჯველაძეს** შეუსრულდა დაბადებიდან 70 წელი; ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია ულოცავს ამ საიუბილეო თარიღს და უსურვებს ხანგრძლივ სიცოცხლესა და შემოქმედებით საქმიანობას.

8. ფილოსოფიის დოქტორს, პროფესორს, მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს, თანამედროვე დასავლური და ძველი აღმოსავლური ფილოსოფიის ისტორიის გამოჩენილ მკვლევარს **რევაზ გორდეზიანს** შეუსრულდა დაბადებიდან 80 წელი; ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია ულოცავს ბატონ რევაზს ამ საიუბილეო თარიღს და უსურვებს ხანგრძლივ სიცოცხლესა და შემოქმედებით საქმიანობას.
9. იურიდიულ მეცნიერებათა დოქტორის, პროფესორის, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის, სამართლის ფილოსოფიის გამოჩენილი მკვლევრის, ბატონ **გურამ ნაჭყებიას** დაბადებიდან 75 წლისთავის აღსანიშნავად საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიაში ჩატარდა საიუბილეო სხდომა.

საიუბილეო მილოცვა

CONGRATULATION

მონიშნული პატივისცემა „ფილოსოფიურ ძიებას“

ფილოსოფიური ყოველწლიური გამოცემა „იდეების ფორუმს“ ამარაგებს, რითაც უფროსი თაობის მოაზროვნეები ჩართული არიან ახალგაზრდა მოაზროვნეებთან დიალოგში. „ფილოსოფიური ძიებანი“ ამარაგებს „იდეების ფორუმს“ უკვე ორი დეკადის მანძილზე. თუნდაც ეკლექტიკური ჟანრის გამოცემა უკეთესია რთული სტატიებით სავსე ლინგვისტურ-ფილოსოფიურ ჟურნალებზე, რომლებიც ასე გავრცელებულია ინგლისურენოვან სამყაროში იმ სტატიებით, რომელზეც ფილოსოფიის იდეალური ენის ინფრაჰერმენევტიკულ დონეზე იმყოფება.

პატივს მივაგებთ რა ამ ჟურნალის ოცი წლისთავს, ჩვენ აგრეთვე პატივი უნდა მივაგოთ პროფესორ სერგი ავალიანს, როგორც მის მამოძრავებელ სულს. ჩემი პიროვნული დამოკიდებულება პროფესორ სერგი ავალიანთან არ შეიძლება მოვწყვიტოთ ჩვენი ფილოსოფიური მიმართებისაგან. მხედველობაში მაქვს რა ჩემი ლექცია, რომელიც თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში წავიკითხე სათაურით: „ხელახალი შეხვედრა მეცნიერების ფილოსოფიასთან; დიალექტიკური რეალიზმის პერსპექტივა“ (1990), როცა ცხადი გახდა მსგავსება; დიალექტიკური მატერიალიზმის დაძლევა მთელი მისი დეჰუმანიზაციური გამომდინარეობით. მას შემდეგ მე რამდენიმე გამოკვლევა დავბეჭდე „ფილოსოფიურ ძიებანში“, რომლებშიც ხშირად მივუთითებდი ჩვენს ფილოსოფიურ ნათესაობაზე რამდენიმე არსებითი ხასიათის თეზისებში.

ვწუხვარ, რომ მე ამ სპეციალურ შემთხვევაში მხოლოდ წერა შემიძლია, ვინაიდან (ჩემს ხანდაზმულ ასაკში) არ შემიძლია ამ საპატიო საქმეზე ვინახულო პროფესორი სერგი ავა-

ლიანი მის პატივცემულ კოლეგებთან ერთად. მაშინ მე შევძლებდი აგრეთვე სიამოვნებით შემესვა შესანიშნავი ქართული ღვინო. ამის ნაცვლად ახლა მხოლოდ გოეთეს ოქროს სიტყვებით ვიმედოვნებ: „Die Freundschaft ist der eigenartige Wein des Lebens“ („მეგობრობა სიცოცხლის ერთგვარი ღვინოა“).

აშ გოუბარი

პენსილვანიის უნივერსიტეტის
(აშშ) დამსახურებული პროფესორი

ბიბლიოგრაფია

BIBLIOGRAPHY

„ფილოსოფიური ძიებანი“- ს ოცტომეულში გამოქვეყნებული სტატიების ინდექსი

The index of philosophical articles in 1- 20 volumes of the „Philosophical investigations“

ონტოლოგია

1. **ავალიანი სერგი** – მეცნიერული ონტოლოგიის ცნება.
1 1997 41-55
2. **ციმინტია აკაკი** – უნივერსუმის ეინოლოგიური ახსნის საკითხისათვის 1 1997 6-24
3. **ავალიანი სერგი** – ონტოლოგია და აქსიოლოგია
2 1998 25-24
4. **ბერძენიშვილი ამირან** – ფილოსოფია როგორც მსოფლმხედველობრივი მეცნიერება 2 1998 46-54
5. **კვარაცხელია ნაპო** – მსოფლმხედველობის თავდაპირველი ეტაპები: ენა და მითოსი 2 1999 35-37
6. **გოუბარი ემ** – Weltanschauung-ის კრიტიკული როლი (თარგმანი ზ. ჭიაბერაშვილისა) 3 1999 10-17
7. **ქებურია დავით** – საგნის ზოგად-ფილოსოფიური თეორიის საკითხისათვის 3 1999 18-34
8. **ჯახაია ლეონიდე** – გარდაუვალობის კატეგორია დეტერმინიზმის კატეგორიათა სისტემაში 3 1999 35-37
9. **დოლიძე მამუკა** – თავისუფლების საზრისის შესახებ 3 1999 38-50
10. **ქეცბაია კახა** – ონტოლოგიური პლურალიზმის არსი 3 1999 51-62
11. **იოსელიანი ვაჟა** – ნიკოლაი ჰარტმანის ანტისუბსტანციალიზმი 3 1999 63-68
12. **დვალიშვილი ემანუელ** – სამყაროს უნივერსალური კანონზომიერება და მედიცინა 3 1999 68-80
13. **ავალიანი სერგი** – ძალისა და მატერიის განუყრელობის მატერიალისტური თეზისის კრიტიკა 4 2000 10-28

14. **ჯახაია ლეონიდე** – თავისუფლება, როგორც გაცნობიერებული შესაძლებლობა 4 2000 29-32
15. **გახოკიძე რამაზ** – სიცოცხლე და ოქროს კვეთა. 4 2000 33-42
16. **კორძია ჯანსუღ** – კულტურა და მეორე სინამდვილის სუბსტანციის ახლებური გააზრების ცდა 4 2000 43/50
17. **ჯახაია ლეონიდე** – მეთოდის პრობლემა ფილოსოფიაში 5 2001 10-12
18. **ავლიანი სერგი** – კოსმოლოგიურ-ანთროპული ტელეოლოგია 6 2002 13-40
19. **ჩანტლაძე ლერი** – საზრისული ორიენტირები 6 2002 41-58
20. **გოუბარი ემ** – Philosophy as cultural healer 7 2003 13-24
21. **დოლიძე მამუკა** – არსებობის ცნება და ფენომენოლოგიური რედუქცია 7 2003 25-33
22. **ჯახაია ლეონიდე** – К вопросу о методах изложения (способах линейного развертывания) системы философских категорий 7 2003 34-38
23. **ხასაია ზურაბ** – მეტაფიზიკური ნიჰილიზმის ცნება 7 2003 39-43
24. **ჩანტლაძე ლერი** – ბოროტების ონტოლოგია. თეოდიცია 7 2003 44-49
25. **ლაშხია მაკა** – „სხვისი ყოფიერების“ საზღვრები 7 2003 50-61
26. **კვარაცხელია ნაპო** – სიკვდილ-სიცოცხლის მიღმა 7 2003 62-66
27. **კვარაცხელია ნაპო** – ნივთებით მოჯადოებული ცივილიზაცია 8 2004 9-16
28. **დოლიძე მამუკა** – Phenomenology as a science of being 8 2004 17-26
29. **ფაჩულია თეიმურაზ** – უდაბნოს მითი 8 2004 27-34
30. **კვარაცხელია ნაპო** – მეტაფიზიკის ბედი დასავლურ ცივილიზაციაში 9 2005 9-15

31. ავალიანი სერგი – მეტაფიზიკა: ცოდნა თუ რწმენა?
9.2005 16-27
32. ხასაია ზურაბ – არსებობის უარყოფითობა 9 2005 28-38
33. გოუბარი ემ – Three faces of philosophy: metascience,
ideology, Weltanschauung 9 2005 39-50
34. გოროზია ვაჟა, ბერძენიშვილი ამირან – ფილოსოფია, რო-
გორც ყოფიერების განჭვრეტა და გაშუქება 9 2005 51-77
35. ფორჩხიძე ბადრი – მსოფლმხედველობისა და ინტელექ-
ტუალური მჭვრეტელობის ალტერნატივები სოციალურ-
ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით 9 2005 78-83
36. კვარცხელია ნაპო – ადამიანი და მეტაფიზიკა
10 2006 14-20
37. გოუბარი ემ – Weltanschauung and the crisis of modernity
10 2006 21-34
38. ხასაია ზურაბ – უმაღლესი ცნობიერების შესახებ
10 2006 35-44
39. ავალიანი სერგი – Transformation of metaphysics
10 2006 45-51
40. კახიძე ალექსანდრე – მეტაფიზიკის გადალახვის შეუძ-
ლებლობა პოზიტივისტურსა და პოსტპოზიტივისტურ ფი-
ლოსოფიაში 10 2006 52-62
41. თეიმურაზ ფაჩულია – გამოქვაბულის მითი.
X1. 2007. 9-19.
42. თეიმურაზ მთიბელაშვილი – თავისუფლების პრობლემა
და ადამიანის ყოფიერების სისრულე. X1. 2007. 20-34.
43. თეიმურაზ ფაჩულია – თავისუფლების პარადიგმები.
X11. 2008. 9-16
44. კახა ქეცბაია – აბსოლუტის ცნება კლასიკურ ფილოსო-
ფიასა და თეოლოგიურ ონტოლოგიაში. X11. 2008. 17-29
45. გიორგი მელქაძე – ფიზიკური რეალობის პრობლემა პო-
ზიტივიზმში. X11. 2008. 30-72.
46. კახა ქეცბაია – არაკლასიკური ონტოლოგიის ძირითად
თავისებურებათა შესახებ. X111. 2009. 9-20

47. **ნინო თომაშვილი** – სერგი ავალიანი იდეალური არსის შესახებ. X111. 2009. 21-27.
48. **ზურაბ ხასაია** – არაისტორიული განვითარება. X111. 2009. 28-41.
49. **თეიმურაზ ფაჩულია** – ფილოსოფიის საგანი. X1V. 2010. 9-21.
50. **კახა ქეცბაია** – თეორიული ფილოსოფიის მთავარი პრობლემა: შესაძლებელია თუ არა ონტოლოგია, როგორც მეცნიერება? {ინგ. ენაზე}. X1V. 2010. 22-29.
51. **ბადრი ფორჩხიძე** – შემთხვევით ხდომილობათა კანონზომიერების შესახებ. X1V. 2010. 30-45.
52. **ზურაბ ხასაია** – „თავისუფლების პრობლემის“ პრობლემა. X1V. 2010. 46-60.
53. **ბადრი ფორჩხიძე** – საგანთა და მოვლენათა მეტაფიზიკური წარმომავლობის შესახებ XV. 2011.
54. **ფელიქს ღლონტი** – ცნობიერების დაღტონიზმი, როგორც აბერაციონობა ონტოლოგიურ ეგზისტენცში XV. 2011.
55. **სერგი ავალიანი** – ანთროპოცენტრიზმის იდეა ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში XV. 2011.
56. **ლექსო დორეული** – ოცნების ფენომენი XV. 2011.
57. **სერგი ავალიანი** – მეცნიერული ონტოლოგიის შესაძლებლობის პრობლემა. XVI. 2012. 9-41.
58. **ზურაბ ხასაია** – სუბსტანციის პრობლემის სამი ასპექტი {რუსულ ენაზე} XVI. 2012. 42-54.
59. **ვაჟა ნიბლაძე** – ყოფიერება და სუბსტანცია. XVIII. 2014. 10-18.
60. **სერგი ავალიანი** – დიალექტიკის თეორიისა და არისტოტელეს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის თავსებადობის პრობლემა. XVIII. 2014. 19-48.
61. **ვაჟა ნიბლაძე** – შალვა ნუცუბიძის “ალეთოლოგიური რეალიზმის”, როგორც სუბსტანციური {მეტაფიზიკური} არსის, დაფუძნებისმცდელობა. XIX. 2015. 9-26.
62. **გიორგი მელქაძე** – არსი და არარსი; სასრული და ფსევდოსასრული. XX. 2016.
63. **სერგი ავალიანი** – მეცნიერული ონტოლოგიისა და ფსევდოაბსოლუტურის ილოსოფიის თავსებადობის პრობლემა.

XX. 2016.

64.ბადრი ფორჩხიძე – ამაოების ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური მოტივაცია. XX. 2016.

65.ვაჟა ნიბლაძე – აზროვნება და არსებობა. XX. 2016.

გნოსეოლოგია

- 1 **ავალიანი სერგი** – ფსევდოაბსოლუტურის თეორია
1 1997 21-94
- 2 **ჭიაბერაშვილი ზურაბ** – ემ გოუბარის ფილოსოფიური შეხედულებანი
1 1997 95-113
- 3 **ჯახაია ლეონიდე** – ფილოსოფოსობის ძირითადი ისტორიული ფორმები
1 1997 114-117
- 4 **ხასაია ზურაბ** – ფილოსოფია და გონების რწმენა
2 1998 56-65
- 5 **ავალიანი სერგი** – დაკვირვებადობის პრინციპის ახალი საზრისი
3 1999 82-101
- 6 **გოუბარი ემ** – Socratic truth revisited in the illumination of Socratic truth illumined in the of recent epistemology
5 2001 14-20
- 7 **ავალიანი სერგი** – Philosophy of pseudoabsolute
5 2001 21-32
- 8 **თომაშვილი ნინო** – შემეცნებითი აქტივობის პრობლემა
5 2001 33-37
- 9 **მთიბელაშვილი თეიმურაზ** – ენა და მერაბ მამარდაშვილის აზროვნება
7 2003 69-80
- 10 **ავალიანი სერგი** – კარლ პოპერის „ცოდნის ზრდის“ თეორიის კრიტიკული ანალიზი
8 2004 36-62
- 11 **მთიბელაშვილი თეიმურაზ** – ქემმარიტების ძველბერძნული გაგების ზოგიერთი ასპექტი და თანამედროვე ევროპული კულტურა
8 2004 63-78
- 12 **ჯახაია ლეონიდე** – Логико-семанические трансформации в современных языках
3 2005 85-90

13. **ცხადაძე თამარ** – სენსუალისტური ემპირიზმის კრიტიკა
უილფრიდ სელარსის მიერ 10 2006 64-80
14. **ჯორჯო ბარუჩელი** – სკეპტიციზმი, მეცნიერება და სო-
ციალური მეცნიერება. მოსაზრებანი ადამიანური შემეც-
ნების შესახებ რიჩარდ რორტის აზროვნებისაგან განსხვა-
ვებით {ინგ. ენაზე} X1. 2007. 35-46.
15. **სერგი ავალიანი** – თეორიული გონების სტრუქტურა.
X11. 2008. 73-93.
16. **ნინო თომაშვილი** – ინტუიციის როლი შემეცნების პრო-
ცესში. 11. 2008. 94-104
17. **სერგი ავალიანი** – გაშუალებული დაკვირვების შესაძ-
ლებლობის პრობლემა. X111. 2009. 42-61
18. **სერგი ავალიანი** – ფსევდობსოლუტურის გნოსეოლოგი-
ური უნივერსალურობა. X111. 2009. 62-89.
19. **სერგი ავალიანი** – ჭეშმარიტების თეორიის ვარიაციები
X1V. 2010. 61-91.
20. **ტარიელ რეხვიაშვილი** – ინტუიციისა და განწყობის რო-
ლი შემეცნების პროცესში. X1V. 2010. 92-108.
21. **ნინო თომაშვილი** – მეცნიერების ენის თავისებურებანი
XV. 2011.
22. **ტარიელ რეხვიაშვილი** – ფილოსოფიური მსოფლმხედვე-
ლობის წინასწარხედვის ფუნქცია. XVII. 2013. 9-19.
23. **ვაჟა ნიბლაძე** – ფილოსოფიური აზროვნების სპეციფიკა;
„მეტაფილოსოფიური“ შტრიხები. XVII. 2013. 20-37.
24. **ვახტანგ მენაბდიშვილი** – ცნებისა და ცოდნის ურთიერ-
ობის პრობლემა სოკრატეს ფილოსოფიაში.
XVIII. 2014. 49-61.
25. **ირაკლი გოგიჩაძე** – გაუცხოების ფენომენი.
XIX. 2015. 27-51.
26. **ბადრი ფორჩხიძე** – სიცრუის სიბრძნის პოზიტიური და
ნეგატიური დიალექტიკა. XIX. 2015. 52-77.

ლოგიკა

1. **ქებურია დავით** – დიალექტიკური ლოგიკა ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში 1 1997 119-135
2. **ქებურია დავით** – მეცნიერება, როგორც ლოგიკური განვითარება 2 1998 66-81
3. **ქებურია დავით** – საგნის ზოგად-ფილოსოფიური თეორიის საკითხებისთვის 3 1999 18-34
4. **ქებურია დავით** – დიალექტიკური ლოგიკა, როგორც საგნის დიალექტიკის ასახვა 4 2000 52-68
5. **ქებურია დავით** – ჰეგელის ლოგიკური მეთოდის გაგებისათვის 5 2001 39-49
6. **ქებურია დავით** – ჰეგელის ლოგიკური მეთოდის გაგებისათვის (წერილი მეორე) 6 2002 61-75
7. **გაიოზ ასანიძე** – „ნაწილობრივი ჭეშმარიტება“, როგორც ეპისტემოლოგიური კატეგორია: ორი ეტაპი მისი კონსტრუქტივიზირების მცდელობაში. XV. 2010. 109-139.
8. **გაიოზ ასანიძე** – ემპირიული შემეცნების დინამიკა და თეორიის ლოგიკური სტრუქტურა. XV. 2011.

მეცნიერების ფილოსოფია

1. **ვეკუა გიორგი** – მიზეზობრიობის ცნების საკითხებისთვის ფილოსოფიაში 1 1997 225-240
2. **გახოკიძე რამაზ** – ქიმიური პოლარიზაციის დიალექტიკა 1 1997 241-261
3. **ვეკუა გიორგი** – მიზეზობრიობა და ურთიერთქმედება 2 1998 210-224
4. **ვეკუა გიორგი** – მიზეზობრიობის ადგილი და როლი თანამედროვე მედიცინაში 3 1999 184-197
5. **ნაჭყებია გურამ** – ჰეგელი დანამაულის ბუნების შესახებ 3 1999 198-208
6. **დვალისვილი ემანუელ** – ადამიანის ბიოენერგონომოციის მართვისა და თვითმართვის პრობლემები

3 1999 209-219

7. **ვეკუა გიორგი** – მიზეზობრიობის პრობლემა მედიცინაში
4 2000 96-111
8. **დვალისფილი ემანუელ** – ბიოლოგიურისა და სოციალურის ერთიანობის შესახებ
4 2000 130-117
9. **ნაჭყებია გურამ** – პასუხისმგებლობის კატეგორიის განსაზღვრების საკითხისათვის
4 2000 130-142
10. **გახოკიძე რამაზ** – ეკოლოგიის ფილოსოფიურ-მეთოდოლოგიური ასპექტები
5 2001 103-129
11. **ნაჭყებია გურამ** – ბრალი, როგორც ფილოსოფიური კატეგორია
5 2001 118-129
12. **კაპანაძე ხათუნა** – ოქროს კვეთა ცოცხალი არსებების ორგანიზაციაში
5 2001 130-136
13. **დვალისფილი ემანუელ** – თანამედროვე მედიცინის ფილოსოფიური ასპექტები
5 2001 137-146
14. **ვეკუა გიორგი** – Causality problem in philosophy and medicine, I
6 2002 159-181
15. **გახოკიძე რამაზ** – მთლიანობის პრობლემა ბუნებისმეტყველებაში
6 2002 182-195
16. **დვალისფილი ემანუელ** – თეორიული მედიცინის ფილოსოფიური პრობლემები
6 2002 196-215
17. **ვეკუა გიორგი** – Causality problem in philosophy and medicine II
7 2003 209-229
18. **გახოკიძე რამაზ** – ელემენტებისა და სტრუქტურის ურთიერთმიმართება სისტემაში
7 2003 230-244
19. **ნაჭყებია გურამ** – მართლმეგნება, როგორც ფილოსოფიური კვლევის საგანი
8 2004 225-233
20. **დვალისფილი ემანუელ** – სიცოცხლის კანონზომიერების უნივერსალური მნიშვნელობა
8 2004 234-258
21. **ნადიბაიძე ფილო** – ფილოსოფია, როგორც მეცნიერება
8 2004 259-268
22. **თომასფილი ნინო** – მეცნიერების საფუძვლების შესახებ
8 2004 269-275

23. **გახოკიძე რამაზ** – დიფერენციაცია და ინტეგრაცია, როგორც მეცნიერების განვითარების კანონზომიერებანი
9 2005 199-210
24. **ნაჭყებია გურამ** – სამართლის ფილოსოფიის შესაძლებლობის საკითხისათვის
9 2005 211-221
25. **ბერიძე ვარდო** – მექანიციზმისა და ვიტალიზმის პრობლემა კიბერნეტიკაში
9 2005 222-227
26. **დვალიშვილი ემანუელ** – აზროვნება, როგორც სიცოცხლის ატრიბუტი
9 2005 228-242
27. **ორმოცაძე ეთერი** – მეცნიერული დეტერმინიზმის არსი
10 2006 160-163
28. **ნაჭყებია გურამ** – ფიქციის მეთოდი სამართალში
10 2006 150-159
29. **დვალიშვილი ემანუელ** – კიდევ ერთხელ აზროვნებისა და ცოცხალი სამყაროს ურთიერთობის შესახებ
10 2006 164-174
30. **გურამ ნაჭყებია** – განზრახი დანაშაული, როგორც მსოფლმხედველობრივი ცტომილება. X1. 2007. 129-143.
31. **რამაზ გახოკიძე** – მთლიანობისა და სისტემური მიდგომის ძირითადი ასპექტები X1. 2007. 144-158.
32. **სერგი ავალიანი** – კაუზალური დეტერმინაციის უნივერსალურობის პრობლემა X1. 7. 159-183
33. **რამაზ გახოკიძე** – ორგანიზმის მთლიანობის პრობლემა. X11. 2008. 105-121
34. **გურამ ნაჭყებია** – სამართლის ფილოსოფიის კატეგორიული სისტემის საკითხისათვის. X11. 2008. 122-134.
35. **მურმან გორგოძაძე** – იურიდიული პოზიტივიზმის ფილოსოფიურ-სამართლებრივი ასპექტები, X11. 2008. 135-163.
36. **ირმა შიოშვილი** – ბუნებითი სამართლის ორი ანტიკური გაგება. X11. 2008. 164-173.
37. **ემანუელ დვალიშვილი** – სიცოცხლის კანონები, როგორც სამყაროს გლობალური ფენომენი. X11. 2008. 174-179
38. **გურამ ნაჭყებია** – ისტორიის ფილოსოფია და სამართლის ფილოსოფია. X111. 2009. 103-119.

39. **მურმან გორგოშაძე** – სამართლის ანთროპული საფუძველები. X111. 2009. 120-131.
40. **ემანუელ დვალშივილი** – ალტრუიზმი, როგორც ადამიანის ბიოლოგიური კანონზომიერება. X111. 2009. 132-138.
41. **გურამ ნაჭყებია** – დეონტური ლოგიკა და სამართლებრივი სივრცის პრობლემა სისხლის სამართალში. X1V. 2010. 140-164.
42. **ტარიელ რეხვიაშვილი** – ცნობიერი და არაცნობიერი ფაქტორის როლი ინტუიციურ აქტივობაში. XV. 2011.
43. **მურმან გორგოშაძე** – ხელისუფლება, ნება, სამართალი XV. 2011
44. **გურამ ნაჭყებია** – დანაშაულის ცნების კატეგორიული საფუძველები. XV. 2011
45. **რამაზ გახოკიძე** – სამყაროს წარმოშობის საიდუმლოება. V. მეცნიერება, ფილოსოფია, რელიგია და სამყაროს კოსმოლოგიური მოდელი. XV. 2011
46. **გურამ ნაჭყებია** – ბრალის კატეგორია სასაზღვრო კატეგორიების სისტემაში XVI. 2012. 55-76.
47. **მურმან გორგოშაძე** – სამართალი და პოლიტიკა {ურთიერთმიმართების თანამედროვე ასპექტები} XVI. 2012. 77-89.
48. **გურამ ნაჭყებია** – სამართლებრივი ურთიერთობა, როგორც სამართლის ფილოსოფიის კატეგორია. XVII. 2013. 38-54.
49. **გურამ ნაჭყებია** – ქმედების შემადგენლობისა და მართლწინააღმდეგობის თანაფარდობის პრობლემა სისხლის სამართლის კანონმდებლობაში. XVIII. 2014. 62-78.
50. **მურმან გორგოშაძე** – სამოქალაქო საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ურთიერთმიმართების საკითხისათვის {თანამედროვე ასპექტები}. XVIII. 2014. 79-89.
51. **რამაზ გახოკიძე** – სამყარო, როგორც კანონზომიერი ორგანიზებული სისტემა. XVIII. 2014. 90-137.

52. **ირაკლი იმედაძე** – განწყობის თეორია და უზნაძის ფილოსოფიური შეხედულებანი. XIX. 2015. 78-90.
53. **გურამ ნაჭყებია** – “გადავარდეს” თუ არა იურისტი ფილოსოფიაში? XIX. 2015. 91-108.
54. **გურამ ნაჭყებია** – სამართალი, როგორც მორალისა და პოლიტიკის კავშირის ფორმა. XX. 2016.
55. **მურმან გორგოშაძე** – სამართლის ფილოსოფიის საგნისა და ფუნქციის შესახებ. XX. 2016.
56. **რამაზ ვახოკიძე** – მუსიკის გავლენა ცოცხალ ორგანიზმებზე. XX. 2016.

სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფია

1. **ლუტიძე ბიძინა** – საქართველოს მოსახლეობის კლასობრივი სტრუქტურა 1 1997 198-208
2. **კალანდარიშვილი ვახტანგ** – გლობალური პრობლემები და საზოგადოებრივი პროგრესის პრობლემა 1 1997 209-223
3. **ლუტიძე ბიძინა** – ძალმომრეობის ადგილი კლასობრივი ბრძოლის თეორიაში 2 1998 156-173
4. **გაგოიძე ვახტანგ** – „რომის კლუბი“ და მისი ანთროპოლოგიური, ტექნოკრატიულ-ჰუმანისტური კონცეფცია 2 1998 174-190
5. **ჯახაია ლეონიდე** – საზოგადოების ტექნოლოგიური სისტემა და მისი კავშირი სოციალურ სტრუქტურასთან 2 1998 191-197
6. **კალანდარიშვილი ვახტანგ** – ომისა და მშვიდობის პრობლემა სოციალურ ფილოსოფიაში 2 1998 198-208
- ბერძენიშვილი ამირან** – პოლიტიკური სისტემის ეფექტურობა და ლეგიტიმურობა 3 1999 143-164
7. **მანხიაშვილი ვახტანგ** – იდეოლოგია – პრობლემა ალბათური მეტაფიზიკის ფარგლებში 3 1999 165-173
8. **ხოჭოლავა ვახტანგ** – პოლიტიკური კულტურის ცნებისათვის 3 1999 174-182

9. **ასათიანი გურამ, ლუტიძე ბიძინა** – სოციალური ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის მიმართების საკითხისათვის 4 2000 70-85
10. **ნაცვლიშვილი ეკატერინე** – სოციალურ ცვლილებათა პროცესი და საზოგადოებრივი არჩევანი: თავისუფლება თავისუფლებითურთ თუ თავისუფლების გარეშე? 4 2000 86-94
11. **ლუტიძე ბიძინა** – რა შეისწავლის სოციოლოგია? 5 2001 51-61
12. **Baruchello Giorgio** – Citizenship-A practical notion 5 2001 51-61
13. **გეგეშიძე დავით** – ფსიქოსოციალური ტოქსინები და თანამედროვე საზოგადოება 5 2001 83-101
14. **ბერძენიშვილი ამირან, დონაძე ნათელა** – ქართველ სტუდენტთა პოლიტიკური ორიენტაციები ტრანსფორმირებად საზოგადოებაში 6 2002 83-101
15. **ლუტიძე ბიძინა** – გლობალიზაცია, როგორც საყოველთაო ტენდენცია 6 2002 79-111
16. **კორძაია ჯანსუღ** – კულტურის სუბსტანციის ახლებური გააზრების საფუძველზე საზოგადოების შესახებ მარქსისტული მოძღვრების თავისებური გაგების ცდა 6 2002 112-119
17. **ნაჭყებია გურამ** – სოციალური ნორმის საზრისის საკითხისათვის 6 2002 120-129
18. **ჯახაია ლეონიდე** – საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმების სისტემურ-სტრუქტურული ანალიზი 6 2002 130-133
19. **ბერძენიშვილი ამირან** – პოლიტიკა, როგორც სოციალური მოვლენა, „პოლიტიკურის“ ცნება 6 2002 143-149
20. **კობახიძე მაგდა** – ქართველ თავად-აზნაურთა სოციალური ორიენტაციის საკითხისათვის 6 2002 150-155
21. **ბარუჩელო ჯორჯო** – On globalization. Introduction the cancer stage of capitalism 7 2003 83-94
22. **ასათიანი გურამ, ბარამიძე გიორგი** – პოლიტიკური ფილოსოფიის საგნის საკითხისათვის 7 2003 95-106

23. **ლუტიძე ბიძინა** – ფრ. ენგელსის კომენტარის კომენტარი
7 2003 107-115
24. **ფაჩულია თეიმურაზ** – ტოტალიტარიზმის ატრიბუტები
7 2003 116-129
25. **ბულალაური ინგა** – ინდივიდუალური და სოციალური
დესტრუქცია 7 2003 113-139
26. **ფორჩხიძე ბადრი** – სოციალური ცნობიერების ტექნიკურ-
რი გაუცხოების პრობლემა სიკვდილ-სიცოცხლის დია-
ლექტიკაში 7 2003 140-156
27. **ლუტიძე ბიძინა** – სოციალური ფილოსოფია, როგორც
ზოგადთეორიული დისციპლინა 8 2004 80-91
28. **ასათიანი გურამ, ბარამიძე გიორგი** – პოლიტიკური ფი-
ლოსოფიის საგნის სტრუქტურისათვის 8 2004 92-108
29. **ბერძენიშვილი ამირან** – ღია საზოგადოება და ბიუროკრ-
ატია 8 2004 109-123
30. **ჭანტურია მერი** – პირადი და საზოგადოებრივი ინტერე-
სების ურთიერთმიმართების მარქსისტული გაგების შე-
ფასებისათვის 8 2004 124-133
31. **ფორჩხიძე ბადრი** – სიცრუის ფენომენი სოციალური
ცნობიერების ტექნიკური გაუცხოების პროცესში
8 2004 134-141
32. **ლობჯანიძე მექი** – კონსტანტინე კაპანელის სოციოლო-
გიური ორგანოტროპიზმის თეორია 8 2004 142-159
33. **ლუტიძე ბიძინა** – გლობალიზაციის ცნების განსაზღვრე-
ბისათვის 9 2005 92-102
34. **ასათიანი გურამ, თურქიაშვილი შორენა** – ალტერნატი-
ვა: დემოკრატია-ტოტალიტარიზმი 9 2005 103 117
35. **ტაბლიაშვილი ზურაბ** – გლობალიზაცია და ნაციონალურ-
რი სახელმწიფო 9 2005 118-128
36. **ბერძენიშვილი ამირან** – ლეგიტიმური ბატონობის წმინ-
და ფორმების მ. ვებერისეული გაგება და მისი თანამედ-
როვე მნიშვნელობა 9 2005 129-155
37. **ფაჩულია თეიმურაზ** – ტოტალიტარიზმის რელიქტები
9 2005 156-166

38. **ზაქარაია დავით** – პოსტინდუსტრიულ საზოგადოებაში მოტივაციათა
39. თავისებურების შესახებ 9 2005 167-174
40. **ბერიძე ია** – დესტრუქცია და აგრესიის ცნება 9 2005 175-186
41. **კორტავა შორენა** – პოლიტიკური პარტიები, გენეზისი და სტრუქტურა დივერჟენს მიხედვით 10 2006 187-197
42. **კალანდია ირაკლი** – გლობალიზაცია და ცივილიზაცია-თა ურთიერთობის პრობლემა 10 2006 82-104
43. **ბარამიძე შორენა** – თანამედროვეობის ალტერნატიული მოდელი: „მაღალი“ მოდერნი და რეფლექსურობა 10 2006 137-148
44. **ბერძენიშვილი ამირან, გოროზია ვაჟა** – ძალაუფლება, როგორც სოციალური მოვლენა 10 2006 105-136
45. **დავით ზაქარაია** – პოსტინდუსტრიული საზოგადოების თანამედროვე თეორიების შესახებ. X1. 2007. 47-59.
46. **ამირან ბერძენიშვილი** – ძალაუფლების წყაროები X1. 2007. 60-84
47. **ხათუნა ლოღია** – ინდივიდის თავისუფლების ანალიზი სოციუმთან მიმართებაში . X1. 2007. 85-97
48. **თეა ბედინაშვილი** – პოლიტიკური კონფლიქტი და ძალაუფლება. X1. 2007. 98-105.
49. **ქეთევან გოგუაძე** – პოლიტიკური რეჟიმი და მასკულტურა. X1. 2007. 106-117.
50. **ტილმან ალერტი** – გერმანული სალამი {გერმ. ენაზე.} X1. 2007. 118-128.
51. **ამირან ბერძენიშვილი** – პოლიტიკური ელიტა და ფილოსოფია. X11. 2008. 181-196
51. **გიორგი კვინიკაძე** – იდეალიზმისა და რეალიზმის თანაფარდობის პრობლემა გლობალურ გეოეკონომიკურ წესრიგში. 11. 2008. 197-207
52. **ფლორა ესებუა** – ინფორმაცია პოსტმოდერნიზმის პერსპექტივიდან. X11. 2008. 208-218.
52. **ანა კირვალაძე** – ევროპული იდენტობის კვლევის თეორიული მიდგომები. 11. 2008. 219-230.

53. **ამირან ბერძენიშვილი** – ინფორმაციული საზოგადოება – ახალი ერა კაცობრიობის ისტორიაში. X11. 2008. 231-241.
54. **ტარიელ რეხვიაშვილი** – სოციალური განწყობისა და ღირებულებების ურთიერთობის საკითხი. X111. 2009. 254-275.
55. **ამირან ბერძენიშვილი** – პოლიტიკური ლიდერი და საზოგადოება. X111. 2009. 276-292.
56. **ფლორა ესეზუა** – პიერ ბურდიეს ველის თეორია: პოლიტიკის ველისა და ჟურნალისტიკის ურთიერთობა თანამედროვე საზოგადოებაში. X111. 2009. 293-303.
57. **დავით ზაქარაია** – სოციალური სამართლიანობის პრობლემა ინფორმაციულ საზოგადოებაში. X111. 2009. 304-312.
58. **რევაზ ჯორბენაძე** – პოლიტიკური მითების შესწავლის სათავეებთან. X111. 2009. 313-328.
59. **ხათუნა მაისაშვილი** – მიწა, სახელი, იდენტობა. 1V. 2010. 166-231.
60. **ლერი ჩანტლაძე** – ავტორიტეტის შესახებ. XV. 2011.
61. **ირაკლი გოგიჩაძე** – ადამიანი-მასა და ან. XV. 2011
63. **ამირან ბერძენიშვილი** – ღია-ინფორმაციული საზოგადოება და დემოკრატია XV. 2011.
64. **რევაზ ჯორბენაძე** – დიდ ჯგუფთან იდენტობა {ფსიქოისტორიული ხედვა} XV. 2011.
65. **კახა ქეცბაია** – მოდერნისტული სოციოლოგია პოსტანამედროვე გამონვევათა წინაშე {საზოგადოებიდან პოსტსაზოგადოებისაკენ}. XVI. 2012. 267-276.
66. **რევაზ ჯორბენაძე, ამირან ბერძენიშვილი** – სპექტაკლის საზოგადოების ქართული ვერსია. XVI. 2012. 277-292.
67. **შორენა კორტავა** – საზოგადოება, როგორც მოქმედების სისტემის ქვესისტემა XVI. 2012. 293-307.
68. **ნინო თომაშვილი** – გნოსეოლოგიური ტოლერანტობა რაციონალურ დისკუსიაში. XVII. 2013. 290-301.

69. **თეიმურაზ ფაჩულია** – ძალაუფლების სუბრეფცია.
XVIII. 2014. 226-238.
70. **ტარიელ რეხვიაშვილი** – ინტერესის ცნება კიტა მეგრელიძის “აზრის სოციალურ ფენომენოლოგიაში”.
XVIII. 2014.. 239-246.
71. **ბადრი ფორჩხიძე** – სოციალური ცნობიერება, როგორც ტექნიკურ გარემოში ადაპტირების უნარი.
XVIII. 2014. 247-258.
72. **ნანა მაჭარაძე** – რეალური ვირტუალობის კულტურის გაგება თანამედროვე მულტიმედიაურ ველში.
XVIII. 2014. 259-269.
73. **კახა ქეცბაია** – პოსტმოდერნი და საზოგადოების თვით-მკვლელობა. XX. 2016.
74. **ქეთევან ნიქორიძე-კრებსერი** – „უცხო“, როგორც სოციალური ფენომენი. XX. 2016.
75. **ფიქრია დიდუბაშვილი** – რიხარდო გვარდინი „მასობრივი ადამიანის“ პერსპექტივის შესახებ. XX. 2016.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია

1. **ბრეგაძე ანზორ** – ადამიანის არსის პრობლემა
1 1997 236-271
2. **გაგოიძე ვახტანგ** – ტექნიკის გააზრება ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში 1 1997 272-280
3. **გონაშვილი არჩილ** – ადამიანის საზრისისა და მეთოდის პრობლემა
1 1997 281-294
4. **გონაშვილი არჩილ** – ადამიანის ყოფიერება და მისი სტრუქტურა
2 1998 226-247
5. **ბრეგაძე ანზორ** – ადამიანის გაგების რამდენიმე მომენტი
3 1999 221-224
6. **გონაშვილი არჩილ** – ადამიანის არსებისა და მისი სტრუქტურის საკითხისათვის
3 1999 225-243
7. **გონაშვილი არჩილ** – ადამიანის არსი – ობიექტური და სუბიექტური ფაქტორების ერთიანობა
4 2000 144-160
8. **ბრეგაძე ანზორი** – გაგების გაგება
5 2001 148-159

9. **გონაშვილი არჩილ** – ადამიანის არსის რეალიზაციისა და შემეცნების სპეციფიკა 5 2001 160-171
10. **კვარაცხელია ნაპო** – ადამიანური ყოფიერების საზრისის შესახებ 5 2001 172-179
11. **ბრეგაძე ანზორ** – შემეცნების პარადოქსები (ნაწილი I) 7 2003 247-260
12. **ავალიანი სერგი** – ანთროპოცენტრიზმი 7 2003 261-286
13. **ხასაია ზურაბ** – ადამიანი და იძულება 7 2003 287-291
14. **მშვენიერაძე ნინო** – ადამიანის პრობლემა კულტურან-თროპოლოგიაში 7 2003 292-296
15. **ბრეგაძე ანზორ** – რელიგიური გონი 9 2005 253-261
16. **ამაღლობელი ხათუნა** – გიორგი გურჯიევის ანთროპოლოგიური კონცეფცია 9 2005 262-270
17. **ბრეგაძე ანზორ** – თავისუფლება გონის ფარგლებში 10 2006 219-235
18. **დიდებაშვილი ფიქრია** – პიროვნების თავისუფლება, როგორც საზოგადოებრივი პროგრესის უმაღლესი ფორმა 0 2006 236-244
19. **ბერძენიშვილი ნატალია** – ჰ.გ. გადამერის ჰერმენევტიკის მიმართება დილთაისა და შლაიერმახერის ჰერმენევტიკასთან 10 2006 245-250
20. **ბადრი ფორჩხიძე** – ანთროპოლოგიური გონის კრიზისული ყოფიერება. 11. 2008. 292-301.
21. **ირაკლი გოგიჩაძე** – იმანენტიზაციის გზა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია. XI11. 2009. 139-168.
22. **ბადრი ფორჩხიძე** – ანთროპოსოფიურ ვერსიათა ცალკეული არგუმენტები. XI11. 2009. 169-183.
23. **ირაკლი გოგიჩაძე** – პიროვნება და ადამიანის ყოფიერების მთლიანობა. XI1V. 2010. 232-276.
24. **ირაკლი გოგიჩაძე** – ნება და ადამიანის ყოფიერების მთლიანობა XVI. 2012. 90-124.
25. **ვაჟა ნიბლაძე** – ადამიანური ყოფიერების მსოფლმხედველობრივი პრობლემები. XVI. 2012. 125-140.
26. **ტარიელ რეხვიაშვილი** – განწყობისა და ნების თავისუფლების ურთიერთობის საკითხი XVI. 2012. 140-151.

27. **მიხეილ ხალვაში** – არსებობა ტანჯვაა თუ ბედნიერება? XVI. 2012. 152-167.
28. **ბადრი ფორჩხიძე** – „ბუნებრივი სამართლის“ სოციალური ინსტინქტისა და „მარგინალური ექსტრემიზმის“ ფსიქოლოგიური სინდრომის შინაგანი წინააღმდეგობის პრობლემა. XVI. 2012. 167-187.
29. **ანზორ ბრეგაძე** – ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და ქართველთა ქველობანი. XVII. 2013. 56-76.
30. **სერგი ავალიანი** – ქრისტიანული ანთროპოცენტრიზმის ლოგიკურ-ფილოსოფიური აპოლოგია. XVII. 2013. 77-104.
31. **ზურაბ ხასაია** – ბრალის ფილოსოფიური ასპექტები. XVII. 2013. 105-116.
32. **ირაკლი გოგიჩაძე** – ადამიანის ანთროპოლოგიური სურათი რუსულ კლასიკურ ფილოსოფიაში. XVII. 2013. 117-175.
33. **ნინო მშვენიერაძე** – კანტის „მარადიული მშვიდობის“ კონცეფცია. XVII. 2013. 176-185.
34. **ირაკლი გოგიჩაძე** – აბსოლუტური თავისუფლება და თეო-ანთროპოსი {პიროვნება დროსა და მარადიულობას შორის}. XVIII. 2014. 138-157.
35. **აზა იოსელიანი** – თანამედროვე სამყაროს ანთროპოლოგია XIX. 2015. 126-143.
36. **ფიქრია დიდუბაშვილი** – ადამიანი “რაციონალურ სამყაროში” XIX. 2015. 144-161.
37. **ირაკლი გოგიჩაძე** – ანთროპოსი, ფილოსოფია და სუპერ-ქოლაიდერის ეპოქა. XX. 2016.

ეთიკა

1. **ბარამიძე ნინო** – ზნეობა, როგორც უმაღლესი ღირებულება და კულტურის ფენომენი 3 1999 245-251
2. **შუშანაშვილი გერონტი** – ზნეობრივი სინთეზის პრობლემა ეთიკაში 4 200 162-167
3. **გეგეშიძე დავით** – ბიოეთიკა: ობიექტი, პრინციპები, ამოცანები 4 2000 168-180
4. **შუშანაშვილი გერონტი** – ნომალურობა და ღირებულება 5 2001 181-191

5. **ცუცქირიძე მერი** – მშვიდობა და ეთიკური პრობლემები
6 2002 317-324
6. **კოდუა ლელა** – ქრისტიანული ზნეობისა და ბიზნესის მი-
მართების საკითხისათვის 6 2002 325-330
7. **შუშანაშვილი გერონტი** – პროფესიული ეთიკის საფუძ-
ვლები 7 2003 159-172
8. **მამულაშვილი ბელა** – სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემა
ბიოეთიკაში 7. 2003.
9. **მამულაშვილი ბელა** – ბიოეთიკა და მსოფლმხედველობა
8 2004 161-177
10. **მამულაშვილი ბელა** – ბიოეთიკა და სამედიცინო კულ-
ტურა 9 2005 272-292
11. **ბუცხრიკიძე ნუნუ** – ყოფნის ფრომისეული გაგების ეთი-
კური მნიშვნელობა 9 2005 296-301
12. **შუშანაშვილი გერონტი** – ღირებულებითი პასუხი და ღი-
რებულებათა სიმალლის კრიტერიუმის პრობლემა
10 2006 253-265
13. **მამულაშვილი ბელა** – შიდსის სოციალურ-ეთიკურიპ-
რობლემები 10 2006 266 288
14. **ცუცქირიძე მერი** – შემწყნარებლობა და ფილოსოფია
10 2006 289-295
15. **გერონტი შუშანაშვილი** – ოთარ ბაკურაძე – ეთიკის
პრობლემების მკვლევარი. X1. 2007. 184-196.
16. **ზურაბ ხასაია** – ზნეობის ტრაგედია. X1. 2007. 197-213.
17. **მიხეილ ხალვაში** – ბედნიერების ტრადიციული თვალსაზ-
რისის კრიზისის შესახებ. X1. 2007. 214-229.
18. **ზურაბ ხასაია** – ზნეობის მეტაფიზიკური საფუძველი.
X11. 2008. 242-262
19. **მიხეილ ხალვაში** – ბედნიერების ცნებასთან დაკავშირე-
ბული პარადოქსის შესახებ. X11. 2008. 263-280.
20. **მერი ცუცქირიძე** – შემწყნარებლობის საზღვარი
X11. 2008. 281-291.
21. **თამარ ხალვაში** – თავისუფლების კიდევ ერთი ნიშნის –
ბედნიერების შესახებ. X111. 2009. 184-208.

22. **თეიმურაზ ფანჯიკიძე** – თავმდაბლობა, როგორც „საღმრთო წერილის“ უმნიშვნელოვანესი ღვთისმეტყველურ-ეთიკური პრობლემა. X111. 2009. 209-219.
23. **მერი ცუცქირიძე** – შემწყნარებლობის იდეა სულხან-საბა ორბელიანის შემოქმედებაში. X111. 2009. 220-227.
24. **გერონტი შუშანაშვილი** – თეოლოგიური ეთიკის ზოგად-ეთიკური და ზოგად-კულტურული წანამძღვრები. X1V. 2010. 277-287.
25. **მერი ცუცქირიძე** – სინდისის ცნება გელა ბანძელაძის შემოქმედებაში. X1V. 2010. 288-293.
26. **ემანუელ დვალიშვილი** – ადამიანის ჯანმრთელობის ზნეობრივი საფუძვლები. X1V .2010. 294-301.
27. **ზურაბ ხასაია** – „მორალის ფილოსოფიის“ ზოგიერთი პრობლემა. XV. 2011
28. **მიხეილ ხალვაში** – ბედნიერების შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ. XV. 2011
29. **მიხეილ ხალვაში** – სიკეთის რაობის შესახებ. XVII. 2013. 186-208.
30. **მანანა ბანძელაძე** – ეკოლოგია და ეთიკური მსოფლმხედველობა. XVII. 2013. 209-219.
31. **მიხეილ ხალვაში** – ეთიკის საგნის შესახებ. XIX. 2015. 109-125.
32. **მიხეილ ხალვაში** – ბედნიერების ღირებულება; აქტუალობისა და კანონზომიერების ურთიერთმიმართების შესახებ. XX. 201

ესთეტიკა

1. **გაგუა გულნარა** – ხელოვნების ესთეტიკური პოტენციალი და ადამიანის კათარზისი 4 200 182-199
2. **დოლიძე მამუკა** – ხელოვნება და სიცოცხლე 4 200 200-209
3. **ძებნიაური სესილი** – წარმოსახვის როლი ფენომენოლოგიური მსოფლმხედველობის აგების პროცესში 6 2002 281-195

4. **ანტონოვა ლუდმილა** – Антропологическая концепция И. Канта. Способность эстетического суждения, вкус
6 2002 296-307
5. **გაგუა გულნარა** – კათარზისის შემეცნებითი ასპექტი
6 2002 308-313
6. **იმერლიშვილი თამარ** – გენია და მხატვრული შემოქმედების არაცნობიერი ხასიათი ფ. შელინგის ესთეტიკაში
8 2004 179-188
7. **ბაგრატიონი ირმა** – ხელოვნების არსის პრობლემა კონსტანტინე კაპანელის ორგანოტროპიზმში
8 2004 289-205
8. **ლობჯანიძე მექი** – კონსტანტინე კაპანელის ორგანოტროპიზმის მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა ქართული ლიტერატურის სოციოლოგიური ანალიზისათვის
8 2004 289-205
9. **ლლონტი ფელიქს** – Метафизические импликации онтологической концепции в поле экзистенциальных рефлексий поэзии Бараташвили
9 2005 303-315
10. **ცერცვაძე ლალი** – ხელოვნების კ.გ. იუნგისეული კონცეფცია
10 2006 295-309
11. **მთიბელაშვილი სალომე** – ფერითი მუსიკის ფენომენის ფილოსოფიური გაგებისათვის
10 2006 310-316
12. **მედუა შანავა** – „მიმეზისის“ ცნების გაგებისათვის პლატონის, არისტოტელესა და ქრისტიანულ ესთეტიკურ თეორიებში.
X1. 2007. 230-239.
13. **თეიმურაზ ფაჩულია** – ტრაგიკული.
X111. 2009. 228-235.
14. **ფელიქს ლლონტი**– მისტერია-ოპერის „იბერიელები“ {კავკასიური პარსიფალი} ეგზისტენციალურ-ონტოლოგიური თემატიკა {რუს. ენაზე}.
X111. 2009. 236-253.
15. **მამუკა დოლიძე** – კვანტური ფიზიკის ფენომენოლოგიური კონცეფცია და თანამედროვე პროზის პოლიფონიურობა.
X1V. 2010. 302-309.

16. **ნანა გულიაშვილი** – რამდენიმე პარალელი გერმანელი და ქართველი რომანტიკოსების ესთეტიკაში. XIV. 2010. 310-319.
17. **ფელიქს ლონტი** – ინტენციის ეფექტი, როგორც ეგზისტენციის დეტერმინანტი {რუს. ენაზე}. XIV. 2010. 320-330
18. **ნანა გულიაშვილი** – მშვენიერების აქტუალობა რომანტიზმის ესთეტიკაში. XV. 2011
19. **მამუკა დოლიძე** – თეატრალური გარდასახვა პოლიტიკურ ქმედებათა სცენაზე. XV. 2011 {ინგ. ენაზე}.
20. **ნანა გულიაშვილი** – არისტოტელეს „პოეტიკა“ და შექსპირის „ჰამლეტი“. პარალელები XVI. 2012. 188-198.
21. **ნანა გულიაშვილი** – ხელოვნებისა და შემეცნების ურთიერთიმართება არჩილ ჯორჯაძის ნააზრევში. XVII. 2013. 220-229.
22. **ნანა გულიაშვილი** – დეჰუმანიზაცია, როგორც მოდერნული ხელოვნების ძირითადი ტენდენცია. XVIII. 2014. 270-282.
23. **ნანა გულიაშვილი** – დასავლური და აღმოსავლური ესთეტიკა. XX. 2016

კულტურის ფილოსოფია

1. **მახარაძე მიხეილ** – რენესანსი და ჰუმანიზმი 1 1999 144-161
2. **ლაბუჩიძე დოდო** – ფრანგული ფილოსოფიური ლიტერატურის ქართულ ენაზე თარგმნის ისტორიისათვის 2 1998 83-92
3. **ნაცვლიშვილი ეკატერინე** – თანამედროვე ეპოქის მსოფლმხედველობა და ადამიანის პრობლემის აქტუალობა 2 1999 93-101
4. **კალანდია ირაკლი** – კულტურა, როგორც შემოქმედება და პიროვნების შემწყნარებლობა 7 2003 321-335
5. **მთიბელაშვილი თეიმურაზ** – კულტურის სიბოლოები და ადამიანური ყოფიერების სისრულე 10 2006 176-182

6. **ამაღლობელი ხათუნა** – თამაში, როგორც „კულტურის მაცოცხლებელი სული“ 10 2006 191-198
7. **ფაჩულია თეიმურაზ** – ქართული კულტურა 10 2006 183-190
8. **ემ გოუბარი** – რა არის კულტურა? ფილოსოფიური კრიტიკა ნაციონალურ საკითხთან მიმართებაში {ინგ. ენა-ზე}. X111. 2009. 90-102.

რელიგიის ფილოსოფია და რელიგიათმცოდნეობა

1. **გეგეშიძე დავით** – XX საუკუნის რელიგიის ფილოსოფია 1 1997 296-309
2. **ფანჯიკიძე თეიმურაზ** – კრიშნას ცნობიერების საერთაშორისო საზოგადოების თეორიული წანამძღვრები და პრაქტიკული საქმიანობა 1 1997 310-331
3. **გეგეშიძე დავით** – პროტესტანტული ქრისტიანობის ანთროპოლოგია 2 1998 249-262
4. **ფანჯიკიძე თეიმურაზ** – „იელოვას მოწმეების“ დენომინაცია და საქართველო 2 1998 263-284
5. **კვარაცხელია ნაპო** – სასაწაულის ფენომენი რელიგიურ ცნობიერებაში 2 1998 285-291
6. **კუკავა თამარ** – ქრისტიანობის საწყისებთან 3 1999 253-268
7. **გეგეშიძე დავით** – ქართული ეროვნული ცნობიერება და რელიგიები 3 199 296-282
8. **ფანჯიკიძე თეიმურაზ** – ბაპტიზმი: საქართველოს პრობლემები 3 1999 283-297
9. **ფანჯიკიძე თეიმურაზ** – ებრაელთა თალმუდზე, რუსეთის სულიერ რაბინ შტაინზალცზე, ეროვნულ იდეოლოგიასა და ქართველი ხალხის პრობლემებზე 4 2000 342-367
10. **კუკავა თამარ** – ქრისტიანობასთან მაჰმადიანობის მიმართების ზოგიერთი საკითხი 4 2000 368-377
11. **ასალანიძე აბესალომ** – ვაჰაბიზმი (ისტორია, ანმყო, მომავალი) 4 2000 378-389

12. **გაბიტაშვილი მზალო** – სიკვდილ-სიცოცხლის ფილოსოფიური პრობლემა ქართულ ხალხურ პოეზიაში
4 2000 390-395
13. **ფანჯიკიძე თეიმურაზ** – როგორ გვაქვს საქმე ღმერთთან?
5 2001 219-232
14. **გველესიანი ლევან** – Man as God`s image 6 2002 219-225
15. **გეგეშიძე დავით** – საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებლური ეკლესიის ავტოკეფალია 6 2002 219-225
16. **დოლიძე მამუკა** – Christian faith and phenomenological logic
6 2002 233-238
17. **კუკავა თამარ** – ბუდას ფილოსოფია 6 2002 239-253
18. **ფანჯიკიძე თეიმურაზ** – რელიგიურ უმცირესობათა სპექტრი 6 2002 254-259
19. **ქეცბაია კახა** – რელიგიური პლურალიზმის არსი 6 2002 260-268
20. **წიქვაძე რუსუდან** – მუნისტური მოძრაობათანამედროვე მსოფლიოში 6 2002 269-277
21. **გველესიანი ლევან** – Lucifer`s question and expectation of Job 8 2004 277-283
22. **ფანჯიკიძე თეიმურაზ** – Глобализм и традиционализм в религиозном пространстве Грузии 8 2004 290-297
23. **მაისურაძე რუსუდან** – ბაზელის ევანგელიკური მისია და გერმანელი ლუთერანები საქართველოში 8 2004 290-297
24. **დეკანოზი ილია (წერეთელი)** – ზოგიერთი საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური ტენდენცია 8 2004 298-307
25. **მაისურაძე რუსუდან** – შვეიცარიელი მისიონერები საქართველოში 9 2005 244-251
26. **ფანჯიკიძე თეიმურაზ** – ისლამი და „მესხეთელი თურქები“ საქართველოში დაბრუნების პრობლემები 10 2006 199-207
27. **მუმლაძე თამარ** – თავისუფლების იდეა გაბრიელ ეპისკოპოსის (გერასიმე ქიქოძის) რელიგიურ-ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში 10 2006 208-211

28. **ელიზბარაშვილი რევაზ** – ემილ ბოკი – „ახალი აღთქმის“ მთარგმნელი და ინტერპრეტატორი 10 2006 212-217
27. **კახა ქეცბაია** – გლობალიზაცია და მსოფლიო რელიგიები. X1. 2007. 240-253.
28. **ილუმენი ელისე წერეთელი** – ზოგიერთი საკითხი პაციფიზმის ქრისტიანული საწყისების შესახებ. X11. 2008. 302-316.
29. **რამაზ გახოკიძე** – სამყაროს წარმოშობის საიდუმლოება. X111. 2009. 362-396.
30. **ანზორ ბრეგაძე** – სამი ცთუნება. X1V. 2010. 365-378.
31. **რამაზ გახოკიძე** – სამყაროს წარმოშობის საიდუმლოება. X1V. 2010. 379-412.
32. **მედია შანავა-ვეფხვაძე** – სიმბოლო, როგორც ქრისტიანული ხელოვნების სპეციფიკური ენა. X1V. .2010. 413-429.
33. **კახა ქეცბაია** – რელიგიის მომავლის საკითხი კლასიკურსა და თანამედროვე რელიგიურ სოციოლოგიაში. {ინგ. ენაზე}. XV. 2011.
34. **თეიმურაზ ფანჯიკიძე** – საენტოლოგია, როგორც რელიგია. XV. 2011.
35. **რამაზ გახოკიძე** – სამყაროს წარმოშობის საიდუმლოება ნან.V1. მეცნიერების, რელიგიისა და ფილოსოფიის ერთიანობა XVI. 2012. 199-245.
36. **მამუკა დოლიძე** – ცოდვითდაცემის განცდა. XVI. 2012. 246-253.
37. **თეიმურაზ ფანჯიკიძე** – საენტოლოგიური რელიგიის რაობა და მისი პერსპექტივები საქართველოს რელიგიურ სივრცეში. XVI. 2012. 254-258.
38. **მანანა ჩიტეიშვილი და მარინა კუხალაშვილი** – რელიგიური მოძღვრებანი და ადამიანის რელიგიური უფლებები. XVI. 2012. 259-266.
39. **ლევან გველესიანი** – „სამყაროს ინტელექტი“-შემოქმედი ანუ რას ამტკიცებენ ინტელლიგენტ დესიგნ-ის მომხრეები. XVII. 2013. 230-246.

40. **კახა ქეცბაია** – გლობალიზაცია და ისლამი.
XVII. 2013. 247-256.
41. **არქიმანდრიტი ელისე (წერეთელი)** – კოსმოლოგიური ევოლუციის თეორიის მეთოდოლოგიური პრობლემები.
XVII. 2013. 257-269.
42. **ბადრი ფორჩხიძე, მარინე სირბილაძე** – რელიგიური სინანულისა და ზნეობრივი პასუხისმგებლობის კონფლიქტი თეოდორ დოსტოევსკის შემოქმედებაში.
XVII. 2013. 270-289.
43. **კახა ქეცბაია** – რელიგია “პოსტსეკულარულ ეპოქაში”.
XVIII. 2014. 158-170.
44. **მიხეილ ხალვაში** – მოსაზრებანი ღმერთის არსებობის შესახებ.
XVIII. 2014. 171-225.
45. **კახა ქეცბაია** – რელიგია და ეკონომიკა. XIX. 2015. 162-177.
46. **თამარ ხალვაში** – ღმერთის რწმენა თავისუფლებაა თუ არათავისუფლება? XIX. 2015. 178-197.

ფენომენოლოგია

1. **ბარუჩელო ჯორჯო** – Bridging between mind and language (A phenomenological reading of Donald Davidson`s philosophy)
9 2005 317-338
2. **მამუკა დოლიძე** – Phenomenology of Life of Anna-Tereza Timieniecka and some issues of contemporary Georgian philosophy
9 2005 339-349
3. **ემ გოუბარი** – ჩემი ფილოსოფიური მოგზაურობის გზანიშნულები {ინგლისურსა და ქართულ ენებზე, სერგი ავალიანის თარგმანი}
X1. 2007. 254-164
4. **ემ გოუბარი 80.**
X1V. 2010. 430 – 436.
5. **ემ გოუბარი** – ჩემი ფილოსოფიური როლი თანამედროვე Zeitgeist-ში {სერგი ავალიანის თარგმანი}
X1V. .2010. 437 – 467.
6. **გაიოზ ასანიძე**– შემეცნების სანქსისის პრობლემა კარლ პოპერის ეპისტემოლოგიაში.

X1. 2007. 265- 293.

7. **რევაზ ელიზბარაშვილი** – ძველბერძნული „ეონის“ საზრისის შესახებ, X1. 2007. 294-302
8. **მურმან გორგოშაძე** – სახელმწიფოსა და სამართლის საკითხი არისტოტელეს ფილოსოფიაში. X1. 2007. 303-322.
9. **გიორგი მელქაძე** – სამყაროს მეცნიერული სურათის პრობლემა პოსტპოზიტივიზმში. X111. 2009. 329-344.
10. **თონა ორკოდაშვილი** – ე. კასირერის სიმბოლურ ფორმათა ფილოსოფიის ზოგადგნოსეოლოგიური წანამძღვრები. X111. 2009. 345-353.
11. **არსენ ბურჯალიანი** – ფიქციისა და სიმბოლური აზროვნების ურთიერთმიმართება ს. მაიმონის შეხედულებებში. X111. 2009. 354-361.
12. **ზურაბ ხასაია** – შემეცნების კრიზისი დასავლურ კულტურაში. X1V. 2010 351-349.
13. **ნინო მშვენიერაძე** – სარტრის ეგზისტენცფილოსოფია. X1V. 2010. 350-358.
14. **ვაჟა ნიბლაძე** – კანტი მეტაფიზიკისა და ზნეობის ურთიერთმიმართების შესახებ. X1V. 2010. 359-364
15. **ვაჟა ნიბლაძე** – ადამიანის თავისუფლება და მეტაფიზიკა სარტრის ფენომენოლოგიურ-ეგზისტენციალურ ონტოლოგიაში. XV. 2011.
16. **ნინო ფორჩხიძე** – ნიჰილიზმის პრობლემა მარტინ ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში. XV. 2011.
17. **თამარ კაკაურიძე** – ღმერთის არსებობის დასაბუთების არგუმენტები ანსელმ კენტერბერიელთან. XV. 2011
18. **თამარ კორკოტაშვილი** – მოძღვრება სულის რაობისა და უკვდავების შესახებ ანტიკური და აღორძინების ეპოქის აზროვნებაში. XV. 2011.
19. **სალომე გოძელანძე** – ფილოსოფიური თვითმკვლევობა. XV. 2011.

უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორია

1. **ლუტიძე ბიძინა** – მარქსიზმი და აზრის თავისუფლება
1 1997 163-175
2. **პლოტინე** – დიალექტიკისათვის (თარგმანი – ბაჩანა
ბრეგვაძისა) 1 1997 176-179
3. **უაიტჰედი ალფრედ ნორთ**. ერთგვარობა და შემთხვევი-
თობა (თარგმანი ვახტანგ მახნიაშვილისა) 4 2000 230-247
4. **მახნიაშვილი ვახტანგ** – ალფრედ ნორთ უაიტჰედის სტა-
ტია „ერთგვარობა და შემთხვევითობა“ – პროცესის ფი-
ლოსოფიის პრობლემები 4 2000 248-261
5. **გორდეზიანი რევაზ** – მ. ჰაიდეგერი და მ. ბუბერი ყოფიე-
რების (Seyn) ძიების გზაზე 4 2000 262-281
6. **ცხადაძე თამარ** – გამოცდილების ცნება კარლ პოპერის
ეპისტემოლოგიაში 4 2000 282-301
7. **ქეცბაია კახა** – პლურალიზმისა და მონიზმის ურთიერ-
თობის პრობლემა უ. ჯეიმზის ფილოსოფიაში
4 2000 302-313
8. **გოგატიშვილი მიხეილ** – სახელმწიფოებრიობისა და
„თვითმმართველობის“ პრინციპების ანალიზი ბ. ბოზან-
ქეთის ფილოსოფიაში 4 2000 314-329
9. **ბერიძე ია** – თანამედროვე საზოგადოების კანონზომიე-
რები ზოგიერთი ასპექტი ხოსე ორტეგა ი გასეტის ფილო-
სოფიაში 4 2000 330-341
10. **მახნიაშვილი ვახტანგ**- „ბუნდოვანების“ ცნება ა. ნ. უა-
იტჰედის მეტაფიზიკაში 5 2001 281-298
11. **ხეოშვილი გიორგი** – ზ. ფროიდი და ვ. როზანოვი რელიგი-
ის შესახებ 5 2001 299-304
12. **ქეცბაია კახა** – უილიამ ჯეიმზი რელიგიის შესახებ
5 2001 305-310
13. **გოროზია ვაჟა** – Феномен отчуждения в философии и со-
ციологии Ж.П. Сартра 6.2002.333-345
14. **ბულულაური ინგა** – დესტრუქციულობის პრობლემა
თანამედროვე ფსიქოანალიზში 6 2002 346-252

15. **თოფჩიშვილი თეა** – რაიმონდ ბუდონი იდეოლოგიის ანუ „მიღებულ იდეათა“ წარმოშობის შესახებ 6 2002 353-362
16. **გეგეშიძე დავით** – ლევ ტოლსტოი სიკვდილის შესახებ და ეგზისტენციალიზმი 7 2003 339-348
17. **გოროზია ვაჟა** – გაუცხოების ფენომენი ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიაში 7 2003 349-359
18. **მანიაშვილი ვახტანგ** – Ambiguity of the structural Trauma 7 2003 360-368
19. **რორტი რიჩარდ** – არსებობს ფიქციური დისკუსიის პრობლემა (მანიაშვილის თარგმანი) 8 2004 309-346
20. **მანიაშვილი ვახტანგ** – რორტის ანტირედუქციონიზმი – სტარატეგია პრაგმატისტული ჰერმენევტიკისათვის 8 2004 347-368
21. **კუკავა თამარ** – ძველი ჩინური ფილოსოფია 8 2004 369-389
22. **გოროზია ვაჟა** – გაუცხოების ფენომენი ჰორკჰაიმერ-ადორნოს „განამანათლებლობის დიალექტიკაში“ 8 2004 390-409
23. **გორდეზიანი რევაზ** – მ ბუბერის „დიალოგური ფილოსოფია“ 8 2004 410-420
24. **გოროზია ვაჟა** – Феномен отчуждения в учении Анри Бергсона 9 2005 351-361
25. **გაგოშიძე მანანა** – სუბიექტის მეტაფიზიკური გაგების კრიტიკა მარტინ ჰაიდეგერის ფილოსოფიაში 9 2005 362-363
26. **რევაზ გორდეზიანი** – ყოფიერება და „შესაძლო ეგზისტენცი“ კ. იასპერსის ფილოსოფიაში. XVI. 2012. 316-329.
27. **ქეთევან მუხიგული** – ფიხტე ისტორიის სანყისის პრობლემის შესახებ. თავისუფლება და ფიხტესეული ჰიპოთეზა; წინაისტორია – „ბუნებრივი მდგომარეობა“. XVI. 2012 330-351.
28. **ამირან ბერძენიშვილი ალექსანდრე კახიძე**, – ვახტანგ ერქომაიშვილის ფილოსოფიური შეხედულებანი. XVII. 2013. 302-344.

29. **მურმან გორგოშაძე** – არისტოტელე – სახელმწიფოს წარმოშობის ანთროპოპული თეორიის ფუძემდებელი. XVII. 2013. 345-353.
30. **რამაზ გახაკიძე** – ქართველ წინაპართა ფილოსოფიამდელი აზროვნება – მეტალურგიისა და ოქროს წარმოების საფუძველი. XIX. 2015. 198-227.
31. **სერგი ავალიანი** – კარლ პოპერის ფილოსოფიის კრიტიკული ანალიზი. XIX. 2015. 228-243.
32. **თეიმურაზ ფაჩულია** – პლატონი. XX. 2016.

ქართული ფილოსოფიის ისტორია

1. **კუკავა თამარ** – გეორგიევსკის ტრაქტატი და ქართული-საზოგადოებრივი აზრი 1 1997 180-196
2. **კუკავა თამარ** – VIII საუკუნის ქართული კულტურისა და-აზროვნების ისტორიიდან 2 1998 103-121
3. **კერძევაძე ვლადიმერ** – ეფრემ მცირეს ფილოსოფიური ღვაწლი 2 1998 122-143
4. **მახარაძე მიხეილ** – რენესანსის ფილოსოფიური საფუძველი 2 1998 135-154
5. **მახარაძე მიხეილ** – ქართული რენესანსის ადგილისათვის 3 1999 103-118
6. **გოლეთიანი რობერტ** – XX საუკუნის 20-იანი წლების ქართული სოციალურ-ფილოსოფიური აზრის ობიექტური შეაფასებისათვის 3 1999 119-141
7. **გოლეთიანი რობერტ** – ტოტალიტარული რეჟიმი და ქართული სოციალურ-ფილოსოფიური აზრი (30-40-იანი წლები) 5 2001 234-256
8. **წურწუმია ლია** – დავით გურამიშვილის მსოფლმხედველობის ფილოსოფიურ-ესთეტიკური ასპექტები 5 2001 257-279
9. **მშვენიერაძე ნინო** – ადამიანის შემოქმედების პრობლემა დიმიტრი უზნაძის ფილოსოფიაში 5 2001 276-279
10. **მახარაძე მიხეილ** – აბსოლუტური ნეგაცია არეპაგატიკაში. 6 2002 365-373

11. **ბერიძე ვარდო** – პლოტინეს ვიტალისტური მსოფლმხედ-ველობის ძირითადი თავისებურებანი 6 2002 380-386
12. **გოლეთიანი რობერტ** – კ. კაპანელის სოციოლოგიური ორგანოტროპიზმი 7 2003 299-311
13. **ზაქარაძე ლალი** – პარალელიზმი ქართულ რომანტიზმში 7 2003 312-318
14. **გოლეთიანი რობერტ** – ქართული ფილოსოფიური აზრის განშტოება 9 2005 370-378
15. **ენვერ ბარათელი** – გრიგოლ ნაზიანზელის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება ათონელ მნიგნობართა შემოქმედებაში. XI. 2007. 332-548.
16. **ირმა ბაგრატიონი** – კონსტანტინე კაპანელი და ვილჰელმ დილთაი მხატვრული შემოქმედების ფსიქოლოგიური საფუძვლების შესახებ {ინგლ. ენაზე}. XI. 2009. 397-406
17. **თამარ ხუბულავა** – გონებისა და სულის მიმართება ნეოპლატონიკოსებთან {პლოტინი, ნემესიოს ემესელი, პროკლე, იოანე პეტრინი}. XV. 2011.
18. **მერი ცუცქირიძე** – ჭეშმარიტი სუბიექტის ძიებაში {სერგი დანელია}. XV. 2011.
19. **მიხეილ მახარაძე** – არეოპაგიტულ თხზულებათა საძიებელი ავტორის ერთი უსაფუძვლო ვერსიის თაობაზე. XVI. 2012. 308-315.
20. **ნანა გულიაშვილი** – ეროვნული საკითხი არჩილ ჯორჯაძის ნააზრევში XIX. 2015. 244-253.
21. **თეიმურაზ ფანჯიკიძე** – ინტერვიუ პროფ. სერგი ავალიანთან. XX. 2016.

სტუდენტური ძიებანი

1. **ასათიანი გურამ** – „ფილოსოფიური ძიებანი“ და სტუდენტური მეცნიერული შემოქმედება (შესავალი წერილი) 10 2006 318-320
2. **კვარაცხელია შორენა, ოკუჯავა ლალი** ნაციზმი და დემოკრატია 10 2006 321-327

ფილოსოფიური ალეგორია

1. **ანზორ ბრეგაძე** – დიოგენეს მოგზაურობა საქართველოში.
XVI. 2012. 352-356

რეცენზიები

1. **კოდუა ლელა** – სუბსტანციური არსი – ღმერთი
2 1998 293-295
2. **მახარაძე მიხეილ, ზაქარაძე ლალი** – იოანე პეტრიწის
ნაშრომი თანამედროვე ქართულით 5 2001 312-316
3. **კავლელაშვილი ამბროსი** – საყურადღებო ნაშრომი თა-
ნამედროვე ბუნებისმეტყველების ძირითადი კონცეფცი-
ების შესახებ 5 2001 317-319
4. **ჩიტაშვილი ირმა, ასალანაძე აბესალომ** – რენესანსის,
ჰუმანიზმისა და ქართული რენესანსის საკითხები
2004 422-426
5. **გოლეთიანი რობერტ** – ქართული სოციალურ-ფილოსო-
ფიური აზრის ისტორიის საკითხისათვის 8 2004 427-429
6. **სერგი ავალიანი** – დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზ-
მის პოპერისეული კონცეფცია. X11. 2008. 317-338.
7. **მიხეილ მახარაძე** – ფილოსოფია პროზად.
X11. 2008. 339-344.
8. **ანზორ ბრეგაძე** – არატიპური გამოხმაურება მამუკა დო-
ლიძის წიგნზე: „კულტურის ფენომენოლოგია და კვანტუ-
რი ფიზიკის ფილოსოფიური პრობლემები“.
XVI. 2012. 357-363.
9. **მამუკა დოლიძე** – ფილოსოფიური ცოდნის პოპულარიზა-
ტორი - რეცენზია სერგი ავალიანისა და კახა ქეცბაიას
წიგნზე „ფილოსოფია ყველასათვის“.
XVI. 2012. 364-367.
10. **მანანა გაგოშიძე** – თანამედროვე სტანდარტის სახელ-
მძღვანელო სოციოლოგიის შესავალში (რეცენზია პრო-
ფესორ კახა ქეცბაიას წიგნზე). XVII. 2013. 354-357.

11. **დავით ზაქარაია** – სახელმძღვანელო მომავალი თაობის აღზრდისა და ფორმირების საქმეში რეცენზია პროფესორ კახა ქეცბაის წიგნზე - „განათლების სოციოლოგია“. XIX. 2015. 253-260.

სამეცნიერო კონფერენციები

1. **ლუტიძე ბიძინა** – იდეოლოგია, მისი ფუნქციები 3 1999 299-312
2. **ნაცვლიშვილი ეკატერინე** – დეიდეოლოგიზაცია და საზოგადოება 3 1999 313-321
3. **ქებურია დავით** – იდეოლოგიის ცნების განსაზღვრებისათვის 3 1999 322-325
4. **გეგეშიძე დავით** – იდეოლოგიის ცნების შინაარსი 3 1999 326-327
5. **მახარაძე მიხეილ** – გვჭირდება თუ არა იდეოლოგია? 3 1999 328-329
6. **კუკავა თამარ** – იდეოლოგია და პროგრესი 3 1999 330-334
7. **სალია რევაზ** – დემოკრატია და იდეოლოგია 3 1999 335-336
8. **ბრეგაძე ანზორ** – როგორ დადგინდა უარყოფით დადებითი 3 1999 337
9. **ბარამიძე ნინო** – კულტურა და იდეოლოგია 3 1999 338-340
10. **ავალიანი სერგი** – იდეოლოგიის გენეზისი და დეიდეოლოგიზაციის შედეგები 3 1999 341-346
11. **კანდელაკი ევგრაფი** – თანამედროვე იდეოლოგიური კრიზისის ზოგიერთი თავისებურება 3 1999 347-350
12. **ყორანაშვილი გურამ** – ქართული ეროვნული იდეოლოგიის ისტორიიდან 3 1999 351-355
13. **პაპუაშვილი თამაზ** – ადრინდელი ქრისტიანობის სახელმწიფო იდეოლოგიად გადაქცევის ისტორიიდან 3 1999 356-366
14. **გეგუჩაძე სოფიო, ყაულაშვილი ნათია** – საქართველო და იდეოლოგია 3 1999 367-369

15. **ერგემლიძე ელენე** – იდეოლოგია და მსოფლმხედველობა ეროვნულობის თვალთახედვით 3 1999 370-372
16. სამეცნიერო დისპუტი „რენესანსის პრობლემები“ 4 2000 397-401

მეცნიერული დებატები

1. **ქებურია დავით** – რენესანსის ცნებისათვის 5 2001 321-325
2. **დვალიშვილი ემანუელ** – წერილი რედაქციას 5 2001 326
3. **Baruchello Giorgio**- Vertical and horizontal ontology (critical reflections on Sergi Avaliani and Gilles Deleuze) 6 2002 386-401
4. **Avaliani Sergi** – The brief explanation 6 2002 402-405
5. **გერონტი შუშანაშვილი** – რელატივიზმი აქსიოლოგიაში. X111. 2009. 426-433.
6. **სერგი ავალიანი** – რამდენიმე აუცილებელი განმარტება. X111. 2009. 434-439.
7. **მიხეილ მახარაძე** – მეცნიერული ეთიკისა და ობიექტურობის დასაცავად. XVIII. 2104. 283-287.
8. **სერგი ავალიანი** – დაგვიანებული რეპლიკა XIX. 2015. 261-265.

ეპისტოლური მემკვიდრეობა

სავლეთის წერილები {ს.ავალიანს}.X111. 2009.407-425.

გამოხმაურება

აზა იოსელიანი
კახა ქეცბაია

საიუბილეო თარიღები (დაბადების წლისთავთან დაკავშირებით)

ვეკუა გიორგი 9 2005 381-382

ლუტიძე ბიძინა	9 2005 383-385
ნადიბაიძე ფიდო	9 2005 386-388

ჩვენი იუბილარის წარსულიდან

ბიძინა ლუტიძე – მოგონებანი გარდასულ დღეთა 9 2005
390-403

კუკავა თამარ	10 2006 329
ბრეგვაძე ბაჩანა	10 2006
მახარაძე მიხეილ	10 2006
კვარაცხელია ნაპო	10 2006
ჩანტლაძე რაულ (ლერი)	10 2006
რამიშვილი ვალერიან	10 2006
ფაჩულია თეიმურაზ	10 2006
საიუბილეო მილოცვა (ინგლ. ენაზე). ემ გოუბარი.	20. 2016.

გამოსათხოვარი

ბეგიაშვილი არჩილ	2 1998 300
კალანდარიშვილი ვახტანგ	2 1998 301
რამიშვილი გურამ	3 1999 376-377
გოგობერიშვილი ვაჟა	4 2000 406
ტყემალაძე ანზორ	4 2000 407
გონაშვილი არჩილ	6 2002 417
გეგეშიძე დავით	8 2004 434
კერძევაძე ვლადიმერ	8 2004 436
ქეზურია დავით	8 2004 437
გაგოიძე ვახტანგ	8 2004 438
ნადიბაიძე ფიდო	10 2006 334
ლუტიძე ბიძინა	10 2006 333
გიორგი ვეკუა	17. 2013. 358
გერონტი შუშანაშვილი	17. 2013. 359
ფელიქს ლლონტი	17. 2013. 360

ხსოვნა კეთილი

გერონტი შუშანაშვილი – გელა ბანძელაძე {1927-1985}.
X11. 2008. 345-355.

თეიმურაზ ფანჯიკიძე – თვალსაჩინო მეცნიერისა და პედაგოგის ხსოვნა.

X1V. 2010. 468-471.

იაკობ კუჭუხიძე, რობერტ გოლეთიანი – ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსი ოთარ ბაკურაძე {დაბადებიდან 85 წელი}
XV. 2011

ინფორმაციები

2 1998 297-298

X11. 2008. 359.

3 1999 374

X111. 2009. 447.

4 2000 403-404

X1V. 2010. 472.

5 2001 328

XV. 2011.

6 2002 409-410

XVI. 2012.

7 2003 371-372

XVII. 2013.

8 2004 431-432

XVIII. 2014.

9 2005 405

XIX. 2015.

10 2006

XX. 2016.

X1. 2007. 349.

სარჩევი

რედაქტორის წინასიტყვაობა3

ნანილი პირველი

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის
ცნობარი5

ნანილი მეორე ფილოსოფიური ძიებანი

ონტოლოგია

სერგი ავალიანი – მეცნიერული ონტოლოგიისა და
ფსევდოაბსოლუტურის ფილოსოფიის
თავსებადობის პრობლემა..... 10

გიორგი მელქაძე – არსი და არარსი; სასრული და
ფსევდოსასრული23

ბადრი ფორჩხიძე – ამაოების ფილოსოფიურ-
სოციოლოგიური მოტივაცია42

ვაჟა ნიბლაძე – აზროვნება და არსებობა54

მეცნიერების ფილოსოფია

გურამ ნაჭყებია – სამართალი, როგორც მორალისა
და პოლიტიკის კავშირის ფორმა75

მურმან გორგოშაძე – სამართლის ფილოსოფიის
საგნისა და ფუნქციის შესახებ90

რამაზ გახოკიძე – მუსიკის გავლენა ცოცხალ
ორგანიზმებზე102

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია

ირაკლი გოგიჩაძე – ანთროპოსი, ფილოსოფია და სუპერ-ქოლაიდერის ეპოქა	129
-----------------------------------------------------------------------------------	------------

სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფია

კახა ქეცბაია – პოსტმოდერნი და საზოგადოების თვითმკვლევლობა	155
ქეთევან ნიქორიძე-კრებსერი – „უცხო“, როგორც სოციალური ფენომენი	165
ფიქრია დიდებაშვილი – რიხარდო გვარდინი „მასობრივი ადამიანის“ პერსპექტივის შესახებ	193

ეთიკა

მიხეილ ხალვაში – ბედნიერების ღირებულება; აქტუალობისა და კანონზომიერების ურთიერთმიმართების შესახებ	205
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------

ასთეტიკა

ნანა გულიაშვილი – დასავლური და აღმოსავლური ესთეტიკა	224
----------------------------------------------------------------------	------------

ქართული და უცხოური ფილოსოფიის ისტორია

თეიმურაზ ფაჩულია – პლატონი	237
თეიმურაზ ფანჯიკიძე – ინტერვიუ პროფ. სერგი ავალიანთან	246
ინფორმაციები	262
საიუბილეო მილოცვა	265
ბიბლიოგრაფია	268

CONTENTS

Preface	3
---------------	---

FIRST PART

Reference book of the Academy of philosophical sciences of Georgia.....	5
Academicians of the Academy of philosophical sciences of Georgia	

SECOND PART PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS ONTOLOGY

Sergi Avaliani – The problem of compatibility of the scientific ontology and philosophy of Pseudo-absolute	10
Georgi Melkadze – Being and nothing; finite and pseudo-finite.....	23
Badri Porchkidze – The social-philosophical motivation of vanity	42
Vaza Nibladze – Thinking and existence	54

PHILOSOPHY OF SCIENCES

Guram Nachkebia – The law as the form of causation of moral and politics	75
Murman Gorgoshadze – About subject and function of philosophy of law	90
Ramaz Gakhokidze – Influence of music on living organism ...	102

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Irakli Gogichadze – Anthropos, philosophy and super-qolaider epoch.....	129
--------------------------------------------------------------------------------	-----

SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

Kakha Ketsbaia – Postmodern and suicide of society	155
Ketevan Tsikoridze-Krebs er – „The stranger“ as social phenomenon	165
Pikria Didebashvili – Rihardo Guardini on perspective of „Mass man“	193

ETHICS

Mikheil Khalvashi – About the regular relationship of value and actuality of happiness.....	205
-------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

AESTHETICS

Nana Guliashvili – West and orient aesthetics.....	224
-----------------------------------------------------------	-----

THE HISTORY OF GEORGIAN AND FOREIGN PHILOSOPHY

Teimuraz Pachulia – Plato	237
----------------------------------------	-----

INTERVIEW

Teimuraz Phanjikidze – Interview with prof. Sergi Avaliani	246
Informations	262
Congratulation	265
Bibliography	268

ავტორთა საყურადღებოდ!

1. სერიაში „ფილოსოფიური ძიებანი“ იბეჭდება მხოლოდ მეცნიერული გამოკვლევების შედეგები, ორიგინალური შინაარსის მქონე სტატიები, რომლებიც წარმოადგენს მეცნიერულად დასაბუთებულ ახალ სიტყვას ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში. პოპულარული, განმანათლებლური ხასიათის სტატიები დასაბეჭდად არ მიიღება.
2. სტატია ანყობილი უნდა იყოს კომპიუტერზე და ახლდეს შესაბამისი დისკი.
3. სტატიის მოცულობა არ უნდა აღემატებოდეს ორ საავტორო თაბახს {80 000 სასტამბო ნიშანი}.
4. „ფილოსოფიური ძიებანი“ სამეურნეო ანგარიშზე იბეჭდება; სტატიის ავტორი იხდის დაბეჭდვის ღირებულებას; თუ სარედაქციო კოლეგია სტატიას არ მიიღებს, მაშინ თანხა ავტორს უბრუნდება სტატიასთან ერთად.
5. სტამბური წესით ანყობილ სტატიაში არსებითი ხასიათის ცვლილებების შეტანა აკრძალულია; აუცილებელ შემთხვევაში ავტორი გადაიხდის დამატებით ღირებულებას.
6. სტატიას თან უნდა ახლდეს ავტორის ფოტოსურათი {4 X 5} და მოკლე ბიოგრაფიული ცნობები არაუმეტეს ნახევარი გვერდისა.
7. სტატიას თან უნდა ახლდეს აგრეთვე რეზიუმე უცხო {სასურველია ინგლისურ} ენაზე დაახლოებით 1700 სასტამბო ნიშნის {ერთი გვერდი} ოდენობით, რომელშიც ნაჩვენებია იქნება გამოკვლევების შედეგები.
8. ლიტერატურა ერთვის ბოლოს მითითებული ციფრების მიხედვით.
9. დასაბეჭდი სტატიის წარმოდგენის ბოლო ვადაა 1 დეკემბერი; ამ ვადის შემდეგ სტატია არ მიიღება.
10. სტატია გამოგზავნილი უნდა იქნას საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტის ან სწავლული მდივნის სახელზე.

„ფილოსოფიური ძიებანი“-ს სარედაქციო კოლეგია



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30

E-mail: universal@internet.ge